A MESSAGE FROM THE EAST

Being Versified English Translation of

IQBAL'S

PAYAM-I MASHRIQ

by

M. HADI HUSSAIN

This is a revised and enlarged edition of the translator's book (1971) under the same title and with the sub-title "A Selective Verse Rendering of Iqbal's *Payam-i Mashriq*". It is a complete rendering of the *Payam* excluding *Ju-i Ab* which has been omitted being itself a translation. The translator has also supplied useful notes at the end of the book.

"[Mr Hadi Hussain] is an acknowledged *litterateur* who is at home both in Persian and English with a number of scholarly publications to his credit He has also an established reputation as an accomplished poet. . . . While preserving to a great extent the charm and grace of the original, he has produced an elegant translation which should be regarded as an achievement of a very high order."

—Dr Justice S.A. Rahman

Demy 8vo., xxiv, 189 pp. Rs 33.00

ASK FOR A FREE COPY OF CATALOGUE OF BOOKS

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 McLEOD ROAD LAHORE

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اِس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان		بیرونی ممالک
38 روپیہ	قیمت فی شمارہ	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ
10 روپیہ		2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ”اقبال ریویو“ ، 116 میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر : ڈاکٹر محمد معزالدین ، مدیر و معتمد ، مجلس ادارت و ناظم ،

اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور

مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

an external limit of my subjectivity.[22] Death would be such a limit were it, as conceived by Heidegger, an unavoidable possibility, a possibility which I could not refuse to choose.

And Sartre concludes that death is a situation which a human being must eventually confront.

Thus the importance of death is lost in the cobweb of Sartrian thought.

22. Ibid., p. 547.

martyr, hero), but not the project towards my death as the indeterminate possibility of no longer realizing presence in the world, for thi· project would be the destruction of all projects. Thus death cannot be my peculiar possibility ; it cannot even be one of my possibilities. On the positive side, my death is the triumph of the point of view of others over the point of view which I am. My whole life then simply is, and is no longer its own suspense, can no longer be changed by the mere consciousness which it has of itself,"[19]

Like Nietzsche, Sartre makes a bold assertion that death is no annihilation. The fate of the dead is always in the hands of the living. Death is the lapse of the subjectivity of man out of the world. "I leave behind meanings and traces," says Sartre, "which are my meanings and traces and which are modified at the hands of others : I exist solely in my dimension of exteriority. Therefore, to mediate on my life considering it from the standpoint of death would to be mediate on my subjectivity taking the point of view of another upon it, and that is impossible.[20] Indirectly, however, there is a future to my death, a future that is not for me but for others. On the occasion of my death, my entire life is past. But the past is not a non-being ; it is, on the contrary, in the mode of the in-itself. In and by itself the in-itself is without meaning, but the in-itself that is my past may have meaning bestowed upon it by other human beings who are, therefore, cast in the role of the guardians of my life."[21]

Death, Sartre asserts, belongs in its origin to my facticity. Death is a pure fact, like birth. I am not free in order to die (Heidegger), but a free being who dies.

Sartre, like Heidegger, neither takes death as the source of human freedom. Finitude, for Sartre, is not a function of mortality but of freedom. In my freedom I project certain possibilities to the exclusion of others ; I am myself finite by this excluding aspect of the choice by which I determine my being.

Neither does death serve to limit my freedom, although it is

19. H.J. Blackham, op. cit., p. 135.

20. Ibid., p. 136.

21. Jean-Paul Sartre, *L'Etre elle neant (Being and Nothingness)*, (New York ; The Philosophical Library, 1957), p. 541.

This possibility of death is not accidental or occasional. It belongs to man's facticity. He is always already thrown into the possibility of death, as existing. His being, whether he is always conscious of it or not, is a "being-into-death" (*Seinzum-Tode*).

Certainty and indefiniteness are the two characteristics of this possibility. It is certain because we are sure of it that it will be actualised and it is indefinite because as possibility it is already present. I am already thrown into it, and we never know when it will be realised. "Man is always old enough to die."

Fallenness is related to the flight from death. Man, in his everyday inauthentic existence, avoids the thought of death and conceals from himself its real significance.[18] Thus we find that for Kierkegaard the fact that an individual will die provides another occasion for living in his thoughts the possibility of his death—for his becoming subjective. But for Heidegger, death appears as a liberating goal, a super-possibility of the person, as it were.

Secondly, death is treacherous in nature for Kierkegaard, but for Heidegger it is sure as an indefinite.

Thirdly, death is a despairing thing for Kierkeggard, but for Heidegger it provides the authentic existence to the individual.

Now from Heidegger we pass on to Jean-Paul Sartre (1905-1980).

IV

Jean-Paul Sartre, a French novelist and thinker, admires the Heideggerian conception of the meaning and role of death. But he basically disagrees with the standpoint of Heidegger where he says that death is the sovereign possibility of man. "Death," says Sartre, "is not my possibility at all, it is a can be, which is outside my possibilities." Death is accidental in its occurrence and, therefore, absurd. It does not give any meaning to life as both Tolstoy and Heidegger, each in his own way, maintained, but, on the contrary, it may leave that meaning in doubt and suspense. "My project towards a death is comprehensible (as suicide,

18. John Macquarrie, *An Existentialist Theology* (New York : Harper & Row, 1965), p. 119.

object of our dread. Because Nothingness is a presence within our own Being, always there, in the inner quaking that goes on beneath the calm surface of our preoccupation with things. Anxiety before Nothingness has many modalities and guises but always it is as inseparable from ourselves as our own breathing because anxiety is our existence itself in its radical insecurity. In anxiety we both are and are not, at one and the same time, and this is our dread. Thus our finitude is such that the positive and negative interpenetrate our whole existence. We are finite because we live and move within a finite understanding of Being.[15]

Thus we find that death shares one of the fundamental characters of existence—*Femeinigkeit*. "No one can die for another. He may give his life for another, but that does not in the slightest deliver the other from his own death."[16]

Heidegger presents the analogy of the ripeness of a fruit to understand death. As the ripeness of the fruit is not something added to the fruit in its immaturity but it means "the fruit itself in a specific way of being. In like manner though death is the end of man as being-in-the world, the end is not something added on, so to speak ; it belongs itself to the being of man".[17]

But this analogy breaks down at that point, for, whereas ripeness is the fulfilment of the fruit, the end may come for man when he is still immature or it may delay until he is broken down and exhausted with his fulfilment long past. But here again one positive result emerges. Death belongs to my possible ways of being—though in a unique kind of way, since it is the possibility of ceasing to be.

Heidegger clarifies the understanding of death as an existential phenomenon by referring it to his interpretation of the being of man as care. Care has a threefold structure : (*i*) possibility, (*ii*) facticity, and (*iii*) fallenness. Death belongs to man's possibility—it is, indeed, his most intimate and isolated possibility, always his own.

15. William Barrett, op. cit., p. 202.

16. Heidegger, *Sein und Zeit* (*Being and Time*), (New York : Harper & Row, 1962), p. 240.

17. Ibid., p. 243.

revelation is chiefly the pointlessness of the way he has lived".[13]

Both the above quotations explain the authentic meaning of death and this authentic meaning of death forms the basis of Heidegger's existential approach to death.

The authentic meaning of death, "I am to die," is not, in the opinion of Heidegger, "as an external and public fact within the world, but as an internal possibility of my own Being. Nor is it a possibility like a point at the end of a road, which I will in time reach. The point is that I may die at any moment, and therefore death is my possibility now. It is also the most extreme and absolute of my possibilities. Extreme, because it is the possibility of not being and hence cuts off all other possibilities ; absolute, because man can surmount all other heart-breaks, even the deaths of those he loves, but his own death puts an end to him. Hence death is the most personal and intimate of possibilities since it is what I must suffer for myself ; nobody else can die for me."[14]

Touched by this interior angel of death, I cease to be the impersonal and social one among many, as Ivan Ilyich was, and I am free to become myself. Thus death becomes a liberating force. It frees us from servitude to the petty cares that threaten to engulf our daily life and thereby opens us to the essential projects by which we can make our lives—personally and significantly our own. Heidegger calls this the condition of "freedom toward death" or "resoluteness".

This resoluteness discloses the radical finitude of our existence. We are finite because our being is penetrated by non-Being. Though logically it seems paradoxical, we ourselves, as existing beings, comprehend it all too well when we are plunged into the mood of anxiety, when the void of non-Being opens up within our own Being.

Anxiety is not fear, being afraid of this or that definite object, but the uncanny feeling of being afraid of nothing at all. It is precisely Nothingness that makes itself present and felt as the

13. Ibid., p. 127.

14. H.J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers* (reprinted by arrangement with The Macmillan Company, New York, 1959), p. 96; William Barrett, op. cit., p. 201.

III

Heidegger's analysis of death, in his book *Sein und Zeit*, *Being and Time* in English, reveals in thought the truth that has been presented by Dostoevski in his novel *Memoirs From the House of the Dead*. which he wrote after his return from imprisonment in Siberia and by Tolstoy in a story "The Death of Ivan Ilyich". Both Dostoevski and Tolstoy have tried to show the existential view of death from the facts of their own experience.

Here is the experience of Dostoevski in the words of Myshkin :

"This man had once been led out with the others to the scaffold and a sentence of death was read over him. . . . Twenty minutes later a replience was read to them, and they were condemned to another punishment instead. Yet the interval between these two sentences, twenty minutes, he passed in the fullest conviction that he would die in a few minutes. . . . The priest went to each in turns with a cross. He had only five minutes more to live. He told me that those five minutes seemed to him an infinite time, a vast wealth. . . . But he said that nothing was so dreadful at that time as the continual thought, what if I were not to die ; what if I could go back to life. . . . What eternity I would turn every minute as an age ; I would not waste one. . . ."[12]

In a like manner Tolstoy, in his story "The Death of Ivan Ilyich," narrates :

"Ivan Ilyich is a thoroughly ordinary and average bourgeois. He falls from a ladder, but the accident seems slight and he thinks nothing of the pain in his side. The pain stays, however, and grows ; he begins to go from doctor to doctor, but no diagnosis seems to serve. Then the horrifying thought dawns upon him hat he may be going to die. The reality of death is not in the physical structure, the organs that medical science examines ; it is a reality within Ivan Ilyich's own existence. . . .

"The reality of death is precisely that it sunders Ivan Ilyich from all other human beings, returns him to the absolute solitude of his own individual self, and destroys the fabric of society and family in which he had lost himself. But awful and inexorable as the presence of death is, it gives to the dying man the one revelation of truth in his life, even though the content of this

12. William Barrett, *Irrational Man* (London : Butler and Tanner, Ltd., 1961), p. 124.

becomes more and more important for me to think it in connection with every factor and phase of life; for since the uncertainty is there in every moment, it can be overcome only by overcoming it in every moment."[10]

Thus we find that it is not the thought of the uncertainty of death, but the uncertainty itself of death becomes involved in the subjectivity of the individual in such a way as to become an essential aspect of his existence. In other words, it can be said that Kierkegaard treats death as constitutive of existence itself, instead of simply as the ceasing to be of existence.

Here an important question arises as to how the conception of death will transform an individual's existence in view of that individual's need to overcome the uncertainty of death at every moment.

Kierkegaard answers this question by putting forward the conception of subjectivity. He says that to the extent that the individual gives himself over to reflection on the possibility of death, he is developing himself in his subjectivity. The thought of death is, accordingly, a thought that is a deed. Because it is the active interpretation of the individual about himself by reflection concerning his own existence that brings forth his development, so that he really thinks what he thinks through making a reality of it.[11]

But this does not mean that death can be achieved by taking a dose of sulphuric acid. That would be an objective consideration regarding death, not a subjective one; and Kierkegaard's concerns are emphatically confined to the subjective one.

Thus we find a glaring difference between the position of Nietzsche and Kierkegaard. Nietzsche is a great optimist, while Kierkegaard is a pessimist.

In the system of Nietzsche, death brings immortality to a dying man by his actions copied by living men; while in that of Kierkegaard, death is a thing of despairing which brings an end to his existence.

After Kierkegaard we survey the existential approach to death by Heidegger (b. 1889), a well-known German philosopher.

10. Ibid., p. 149 11. Ibid., p. 151.

II

Man, in the opinion of Soren Kierkegaard (1813-1855), is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short he is a synthesis. A synthesis is a relation between two factors.[7] It is not the disrelationship but merely the possibility, or, in the synthesis, is latent the possibility of the disrelationship. And "Despair" is the disrelationship in a relation which relates itself to itself. If the synthesis were the disrelationship, there would be no such thing as despair, for despair would then be something inherent in human nature as such, that is, it would not be despair; it would be something that befell a man, something he suffered passively, like an illness into which a man falls, or like death which is the lot of all. No, this thing of despairing is inherent in man himself; but if he were not a synthesis, he coutd not despair, if the synthesis were not originally from God's hand in the right relationship.[8]

This is the basic theme of Kierkegaardian philosophy and, due to the emphasis on despair, a charge of morbidity has been levelled against him. Thus we find that death, a thing of despairing, is inherent in man. Kierkegaard, not only emphasises the inherent nature of death, but also the uncertainty of death. Death, according to him, might be "so treacherous as to come tomorrow". This treacherous nature of death is occasion for realising that the individual's resolve for the whole of his life must be made commensurate with that uncertainty that attends the coming of death.[9]

"My death, when it comes, will not be something general; it will not be mere instance of dying. It is the ever-present possibility that demands my utmost concern ;—and in the same degree that I become subjective, the uncertainty of death comes more and more to interpenetrate my subjectivity diabetically. It, thus,

7. Robert N. Beck, *Perspectives in Philosophy* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), p. 350.

8. Ibid., p. 351.

9. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, translated in English by Swenson (Princeton : University Press, 1944), pp. 148-49.

selves.[2]

Thus the Overman of Neitzsche has become God-like by murdering God ; that is, he is the person who, not only chooses between good and evil, but who himself establishes new values and affirms the significance of life in so doing.

Nietzsche assigns this duty of "Overman" to the philosophers who have to fill this need for a re-emphasis of self-creation and self-legislation regarding values. These "Overmen," even in extreme difficulty and critical situation, say "yes" to life. Death, for them, is not the termination of life ; on the contrary, it is a consummation to life, as "a spur and promise to the survivors, the living".[3]

Thus death, for Nietzsche, is not a mere happening that befalls an individual, but a free act, not different in kind from other acts one might choose to do, "the holy No when the time for Yes passed."[4]

Can we affirm on this principle that suicide is a meaningful alternative for Nietzsche ?

Nietzsche will answer it in rhe affirmative provided it is to die fighting.[5]

Death must be illuminated by a meaning issuing from within the life which is ending.

"That your dying be no blasphemy against man and earth, my friends, that I ask of the honey of your soul. . . . Thus I want to die myself that you, my friends, may love the earth more for my sake."[6]

Thus the basic point which we find in the system of Nietzsche about death is the glorification of death by the deeds of the dying person. A man has to perform such creative and courageous deeds that after his death those deeds may serve as stimulus for living persons and thus the dying man may be immortal through the deeds of the living persons.

After Nietzsche we come to Kierkegaard.

2. Fernando Molina, ***Existentialism As Philosophy*** (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice Hall, 1962), p. 29.

3. Ibid.

4. Friedrich Nietzsche, ***Thus Spoke Zarathustra*** (New York : The Inking Press, 1960), p. 185.

5. Ibid., p. 184.

6. Ibid., pp. 185-86

PROBLEM OF DEATH

Mohammad Noor Nabi

Every man, whether great or small, wealthy or poor, high or low, good or bad, must inevitably move towards that hour when life will cease and the body return to dust from which it came. To the eye, this is the end, the finale, the conclusion. And this is called "death". Thus man is born, grows, struggles, dreams, plans and builds only to surrender at last to death. But why? This "why" has always remained a central problem of theology, but in philosophy it could not occupy that prominent place which was its due. Credit must go to the existentialist thinkers who, in recent times, have taken up this problem, of death, and tried their best to throw some light, but their approach is not the metaphysical approach; on the contrary, they have approached the problem of death purely as a phenomenon of human existence. In the present paper I propose to discuss the viewpoints put forward by Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger and Sartre.

I

Friedrich Nietzsche (1844-1900), a German individualist, accepts the fundamental notion of Schopenhauer that will is the principle of existence, but this will, he conceives, not merely as the will to live, but as the will for power. Life is essentially a striving for a surplus of power, and exuberant instinct is good.[1] This is the basic principle of the philosophy of Neitzsche and on this principle he presents the conception of "Overman".

The Overman, in the opinion of Nietzsche, is one who seeks to become, to achieve, what he is to be—the new, the unique, the incomparable, making laws for ourselves and creating our-

1. Frank Thilly, *A History of Philosophy* (Allahabad: Central Book Depot, 1949), p. 520.

OFFPRINTS

Five offprints of articles published in *The Iqbal Review* are, as a usual practice, supplied free to the contributors. If more offprints are required, the number required may kindly be shown on the first sheet of the article, even if a request has been made in the letter accompanying the article.

Extra offprints will be supplied on a nominal rearragement charges of the press and actual cost of paper used which both will be adjusted against the remuneration.

Editor, *Iqbal Review*

of the individual and the society. They feel that, without this spiritual orientation, the life force is apt to become stagnant. The modern scientists have become a slight hesitant in rejecting all unknown entities. Many of them hold a strong possibility for the existence of a spiritual phenomenon.

which deals with them. It is as if one telegraph operator were placed in charge of a multitude of lines; all may be in action, but we can only attend to one at a time. In popular language, there is not enough consciousness to go round. Even upon the sensual plane, no one can be aware of more than a few things at once. These fill the centre of our field of consciousness as the object on which we happen to have focussed our vision dominates our field of sights. The other matters within that field retreat to the margin. We know dimly that they are there, but we pay them no attention and should hardly miss them if they ceased to exist.

The "passivity" of contemplation is a necessary preliminary of spiritual energy, an essential clearing of the ground. It withdraws the tide of consciousness from the shares of sense, stops the "wheel of imagination". "The soul," says Eckhart, "is created in a place between Time and Eternity; with its highest powers it touches Eternity with its lower Time." These, the worlds of Being and Becoming, are the two "stages of Reality" which meet in the spirit of man by cutting us off from the temporal plane, the lower kind of reality, contemplation gives the eternal plane, and the powers which can communicate with that plane, their chance. In the born mystic these powers are great and lie very near the normal threshold of consciousness. He has a genius for transcendental—or, as he would say, Divine—discovery in much the same way as his cousins, the born musician and poet, have a genius of musical or poetic discovery. In all three cases the emergence of these higher powers is mysterious and not least so to those who experience it. Psychology, on the one hand, and theology, on the other hand, may offer us diagrams and theories of this preceding of the strange oscillations of the developing consciousness, the visitations of an elucidity and creative power over which the self has little or no control, the raptures and griefs of a vision by turns granted and withdrawn.

Thus we have seen some of the modern views on the progress of life. Modern man is a wide term. It includes the younger generation, the scientists, the psychologists and other intellectuals. They are feeling a need of religion which can prove a boon for the modern man. The psychiatrists are laying stress on social and moral values which are essential for the preservation

course, trying to describe from without; which is as much as to say that only mystics can really write about mysticism. Many mystics have so written and we, from their experiences and from the explorations of psychology from another plane, are able to make certain elementary deductions. It appears generally from these that the act of contemplation is for the mystic a psychic gateway, a method of going from one level of consciousness to another. In technical language it is the condition under which he shifts his "field of perception" and obtains his characteristic outlook on the universe. That there is such a characteristic outlook, peculiar to no creed or race, is proved by the history of mysticism, which demonstrates plainly enough that in some men another sort of consciousness, another "sense," may be liberated beyond the normal powers. This sense has attachments at each point to emotion, to intellect and to will. Yet it differs from and transcends the emotional, the intellectual and the volitional life of ordinary men. It was recognised by Plato as that consciousness which could apprehend the real world of Ideas. Its development is the final object of that education which his *Republic* describes. It is called by Plotinus "Another intellect, different from that which reasons and is dominated rational." Its business, he says, is the perception of supersensual—or, in neo-Platonic language, the intelligible world. Al-Ghazālī says: "Like an immediate perception, as fore touched its object with one's hand." In the words of Bernard: "It may be defined as the soul's true unerring intuition, the unhesitating apprehension of truth," which simple vision of truth, says St Thomas Aquinas, "ends in a movement of desire".

Normal man is utterly unable to set up relation with spiritual Reality by means of his feeling, thought and will; it is clearly in this depth of being—in these unplumbed levels of personality—that we must search, if we would find the organ, the power by which he is to achieve the mystic quest. That alternation of consciousness which takes place in contemplation can only mean the emergence from this, "fund or bottom of the soul," of some faculty which diurnal life keeps hidden "in the deeps".

There is within us an immense capacity for perception, for the receiving of messages from outside, and a very little consciousness

moment the mystic's privilege of lifting that Veil of Isis which science handles so helplessly, leaving only her dirty fingermarks behind. The heart, eager and restless, goes out into the unknown and brings home, literally and actually, "fresh food for thought". Hence those who "feel to think" are likely to possess a richer, more real, if less orderly, experience than those who "think to feel". This psychological law, easily proved in regard to earthly matters, holds good also upon the supersensual plane. It was expressed once for all by the author of *The Cloud of Unknowing* when he said of God : "By love He may be gotten and holden, but by the thought of understanding, never." That exalted feeling that "secret blind love pressing," not the neat deduction of logic, the apologist's "proofs" of the existence of the Absolute, unseals the eyes to things unseen before : "therefore," says the same mystic, "what time that thou purposest thee to this work and feelest by grace that thou art called of God, lift then up thine heart unto God with a meak stirring of love, and means God that made thee and bought thee and that graciously hath called thee to thy degree, and receive none other thought of God. And yet not all these but if thou list, for it sufficeth thee enough, a naked intent direct unto God without any other cause than Himself." Here we see emotion at its proper work. The movement of desire passing over at once into the act of concentration, the gathering up of all the powers of the self into a state of determined attention which is the business of the Will. "This driving and drawing," says Ruysbroack, "we feel in the heart and in the unity of all our bodily powers. This act of perfect concentration, the passionate focussing of the self upon one point, when it is applied, 'with a naked intent,' to real and transcendental things, constitutes in the technical language of mysticism the state of recollection, a condition which is peculiarly characteristic of the mystic consciousness and is the necessary prelude of pure contemplation that state in which the mystic enters into communion with Reality."

Our next concern would seem to be with this condition of contemplation; what it does and whither it leads? What are (*a*) its psychological explanation and (*b*) its empirical value? Now in dealing with this and other rare mental conditions, we are, of

she combines and cogitates upon the material presented to her, finally observing a certain number of the resulting concepts and making them part of herself or of her world. (3) The movements of desire or the action of reason or both, in varying combinations, awaken in her a determination by which percept and concept issue in action bodily, mental or spiritual. Hence the main aspects of the self were classified as emotion, intellect and will, and the individual temperament was regarded as emotional, intellectual or volitional, according to whether feeling, thought or will assumed the reins. The unsatisfied psyche in her emotional aspect wants to love more, her curious intellect wants to know more. The awakened human creature suspects that both appetites are being kept on a low diet ; that there reality is more to love and more to know, somewhere in the mysterious world without and, further, that its powers of affection and understanding are worthy of some greater and more durable objective than that provided by the illusion of sense. Urged, therefore, by the cravings of feeling or of thought, consciousness is always trying to run out to the encounter of the Absolute and always being forced to return.

The vindication of the importance of feeling in our life and in particular its primacy over reason in all that has to do with man's contact with the transcendental world has been one of the great achievements of modern psychology. In the sphere of religion it is now acknowledged that "God known of the heart" gives a better account of the character of our spiritual experience than "God is more trustworthy than the dialectic proof." One by one the common places of mysticism are thus discovered by official science and given their proper place in the psychology of the spiritual life.

Further, the heart has its reasons which the mind knows not. It is the matter of experience that, in our moments of deep emotion, transitory though they be, we plunge deeper into the reality of things than we can hope to do in hours of the most brilliant argument. At the touch of passions, doors fly open which logic has battered on in vain, for passion rouses to activity not merely the mind, but the whole vitality of man. It is the lover, the poet, the mourner, the convert, who shares for a

yearning for survival is widespread and hence must be considered natural. But this has no relation with survival. However, their real emphasis is not upon the negative implications of this central doctrine, but rather upon showing that life here and now can be satisfying enough to make the prospect of death acceptable psychologically.

Humanism asserts that man's own reason and efforts are his best and indeed only hope and his refusal to recognise this point is of the chief causes of his failures throughout history. The humanist philosophy persistently strives to remind men that their only home is the mundane world. There is no use of searching elsewhere for happiness and fulfilment, for there is no other place to go. We must find our destiny and our promised land here and now. If one accepts this humanistic ideal of good life and good society, then the following implications would have to be acknowledged.

First, it would seem to mean that religion in virtually all its present forms would die out. A humanist society, assuming its members were intellectually consistent, would have no use for religion.

Secondly, a society living by naturalistic Humanism would necessarily have to shift its ethics from the foundation, they have had for centuries, namely, "the will of God" or Divine commands.

The third implication of the humanist philosophy is more intellectual than ethical. If life in this world is all we have, then knowledge of this world is most important. And the more reliable source is the scientific research. It follows that science provides us with knowledge which is the most humanly significant. The sciences of man are particularly important to Humanism and its exponents insist that these fields should be developed as rapidly as possible.

Psychologists have felt a necessity for inner life. The older psychologists were accustomed to say that the messages from the outer world awaken in that self three main forms of activity : (1) They arouse movements of attraction or repulsion, of cravings of a hungry infant to the passions of the lover, artist or fanatic. (2) They stimulate a sort of digestive process in which

In the first sense Humanism is the basic aspect of the Renaissance and precisely that aspect through which Renaissance thinker sought to reintegrate man into the world of Nature and history and to interpret him in this perspective. Medieval Christianity suggested that man's life on earth was significant only in so far as it affected his soul's expectation of God's mercy after death and it was against this belittling of his natural condition that the humanists of the Renaissance asserted the instinct value of man's life before death and the greatness of his potentialities. As ecclesiastical influence waned, the protest of Humanism was turned against secular orthodoxies that subordinated man to the abstract concept of political or biological theory. In the twentieth century some new senses were given to the word "Humanism". F.C.S. Schiller took it as the special name of his own version of Pragmatism, maintaining that all philosophic thinking or understanding from human activity and reaffirming "protageras" that man is the measure against what he called the intellectualist philosophers, whether represented by Plato, by Hume or by the idealists of his own time.

The religious humanists believe in God—meaning a summation of all the social aspirations of the race and the ideational forces operating in history. They believe in immortality. The most significant thing is that they believe in man, particularly man's idealistic aims and achievements. They also believe that whatever contributes to human welfare is Divine and all the activities which advance mankind's highest development are religious activities. Such is the gospel according to the contemporary religious Humanism.

According to naturalistic Humanism, there is only one order of existence and that is the natural world and that man is a wholly natural creature whose welfare and happiness come solely from his own unaided efforts. Nature provides us with raw material and it is our duty to build a satisfying existence for ourselves and perhaps for our descendants. But Nature guarantees us nothing; we are on our own in an environment which has no plans, no moral preferences and makes no promises. The naturalistic humanists reject the illusion of immortality. They believe that this life is all and is enough. They do not deny that the

subjective existence which has scarcely been treated by philosophers since Socrates ; moreover, they have brought to focus once again the needed emphasis upon individual responsibility and freedom, which was becoming rapidly forgotten in a world which was relegating moral responsibility to the realm of pseudo-factuality. Furthermore, their stress on the role which "possibility" plays in the life of man is more than challenging ; it is an encouraging thought which should inevitably lead to optimism, despite the pessimistic outlook and conclusion of the existentialist. How can any person be other than optimistic with the thought that his life is laden with numerous possibilities to which he has direct access and control by individual choice ! To ask for more would be to place heaven beneath earthly existence.

A few lines on Pragmatism will suffice at this moment. The term "Pragmatism" is derived from the Greek word *pragmats*, which means acts, affairs, business. It was first introduced into philosophy by Charles Peirce. Peirce's original formulation of the pragmatist principle : "Consider what effects, that conceivably might have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception of the object."

There is absolutely nothing new in the pragmatic method. Socrates was an adept at it. Aristotle used it methodically. Locke, Berkeley and Hume made momentous contributions to truth by its means. Sadworth Hodgson keeps insisting that realities are only what they are "known as". But these forerunners of Pragmatism used it in fragments ; they were preluders only. Not until in our time has it generalisation itself, become conscious of a universal mission, pretended to a conquering destiny.

The last aspect is Humanism, a very important movement in philosophy. Humanism is the philosophical movement which originated in Italy in the second half of the fourteenth century and diffused into other countries of Europe, coming to constitute one of the modern cultures. Humanism is the attitude of mind which attaches primary importance to man and to his faculties, affairs, temporal aspirations and well-being. Humanism is the philosophy which recognises the value or dignity of man and makes him the measure of all things or, somehow, takes human nature, its limits or its interests as its theme.

Presence of God.

Now I will deal with Existentialism. I will give a brief introduction of it. The contemporary philosophy (primarily ethical) holds that there is no essential human nature common to all men. Instead, each individual creates his own essence or character throughout his lifetime by his choice of interests and actions. Existentialism is a philosophy of irrationalism, because of the prominence it gives to man's passionate and aesthetic nature and to his feelings of anguish, love, guilt, and sense of inner freedom. It conceives of truth as a free commitment on the part of the individual. Existentialism, despite its exaggerated emphasis on the freedom of the individual, is not committed to a theory of free will. It is a form of individualism which recognises the crucial importance of the decisions of the individual man but does not ignore the individual's relation to others, the individual, through his self-transcendence, communes with other individuals and ultimately with an all-embracing Being. Although German Existentialism owes many of its insights to traditional idealism, both Heidegger and Jaspers would reject the idealistic level; they refuse to identify being with consciousness, mind, thought, spirit or any other idealistic principle. Existentialism eludes the usual philosophical classifications for it claims to have transcended the oppositions between naturalism and spiritualism, realism and idealism, pluralism and monism.

The significance of Existentialism lies not in its contribution to technical philosophy. Existentialism is pre-eminently the philosophy of crises; it has interpreted the whole of human and likewise of cosmic existence, as a succession of critical situations, each fraught with danger and demanding for its resolution all the inner resources of the individual; each crisis gives rise to a new crisis requiring similar resolution and the entire series leads to ultimate "shipwreck". Existentialism is a philosophy of disillusion and despair. It is not, however, properly speaking, philosophical pessimism, since it does not impart evil to the ultimate being; the ultimate being transcends both good and evil. Historically considered, existentialist philosophy is a basic response to the present cultural crises.

Existentialists have opened or re-opened a new world within,

the life of our life, remains below the threshold in ordinary man. Emerging from its hiddenness in the mystic, it gradually becomes the dominant factor in his life, subduing to its service and enhancing by its having contact with Reality, these vital powers of love and will which we attribute to the heart, rather than those of mere reason and perception, which we attribute to the head. Under the sphere of this love and will, the whole personality rises in the acts of contemplation and ecstasy to a level of consciousness at which it becomes aware of a new field of perception. By this awareness, by this "loving sight," it is stimulated to a new life in accordance with Reality which it has beheld. So strange and exalted is this life, that it never fails to provoke either the anger or the admiration of other men.

A discussion of mysticism, regarded as a form of human life, will include two branches. First, the life-process of the mystic: the remaking of his personality, the method by which his peculiar consciousness of the Absolute is attained and faculties which have been evolved to meet the requirements of the phenomenal, are enabled to do work on the requirements of the transcendental plane. This is the "Mystic Way" in which the self passes through the states or stages of development which were codified by the neo-Platonists and, after them, by the medieval mystics, as purgation, illumination, and ecstasy. Secondly, the content of the mystical field of perception, the revelation under which the contemplative becomes aware of the Absolute. This will include a consideration of the so-called doctrine of mysticism; the attempts of the articulate mystic to sketch for the world into which he looked, in language which is only adequate to the world in which the rest of us dwell. Here the difficult question of symbolism, and of symbolic theology, comes in, a point upon which many promising expositions of the mystics have been wrecked. It will be our business to strip off as far as may be the symbolic wrapping and attempt a synthesis of these doctrines to resolve the apparent contradictions of objective and subjective revelations of the ways of negation and affirmatian, emanation and immanence, surrender and deification, the Divine Dark and the Inward Light and, finally, to exhibit, if we can, the essential unity of that experience in which the human soul enters consciously into the

imagination will do. What distinguishes the successful from the unsuccessful explorer of Nature is, in the first place, simplicity and open-mindedness,—freedom from pretence and personal vanity, showing itself in cravings to be different or ingenious or in the haste to gain startling results and, in the second place, a kind of sixth sense about the way Nature works, which can come only from a love of the thing. Both of these are moral qualities and such qualities as the mystic's discipline is particularly fitted to develop.

Further, the mystic recovers the power to appreciate facts of the qualities of things, achieving a new innocence of the senses so that flowers, sounds, colours are felt as if for the first time. The mystic acquires or recovers the power to face the facts of social intercourse and thus to extend his capacity for friendship. Friendship, among other objects of appreciation, has its own way of running down; largely because, as it develops, there come occasions for saying truths we judge to be unwelcome and we cannot command the art to say them without offence. We are not able wholly to eliminate the self-interest from our criticism. One needs something like the mystic detachment from self in order to find that common ground with one's neighbour which will enable one to denounce him, say to him : "Thou art the man," in such wise as to leave the friendship strengthened rather than destroyed.

If we are right, then it requires the mystic to be a completely successful realist and the realist to be a successful mystic. The practical conduct of life falls into a normal alternation between work and worship, each phase sharpening the need for the other. Only by some such alternation can mankind keep at par, and remain fit for the increasing burdens of an intricate civilisation with its growing load of material power. For with this material load, the race must grow *pari passu* in its capacity for transparent observation, for artistic sensitivity, and for friendly personal and national relationship.

Mysticism is a highly specialised form of that search for Reality, for heightened and completed life. It is a constant characteristic of human consciousness. It is largely prosecuted by that "spiritual spark," that transcendental faculty which, though

respect, mysticism is more allied to scepticism or agnosticism than to credulity. But the mystic, in the history of philosophy, is the initiate, one who has attained a direct vision of Reality, a vision which he is unable to describe. Like the initiate in the old Greek mysteries, after the sacred drama has been shown to him as a pictorial symbol of metaphysical truth, the mystic is silent, not because he does not know, but because he cannot explain.

Mysticism has had a long history; it is older than realism, older than idealism without notable representative of this type. The influence of Plotinus was enormous. It spread, via the later neo-Platonists—as his school is called—from Alexandria through the whole world of fading classical antiquity. It was transmitted to Arabic philosophy and came to life again in a series of Muslim Persian mystics. One of these was al-Ghazālī, who, falling into scepticism while teaching philosophy in Baghdad, abandoned his chair and his family, betook himself to asceticism, and ultimateby reached a mystical philosophy. It influenced the Pseudo-Dionysius who in turn became the progenitor of a long line of Christian mystics.

Spinoza and Schelling have much in common with mysticism in their doctrine that the One, the Absolute Substance, cannot be described, since all description is limitation. The Absolute Being is beyond the distinction of mind and matter, of good and evil, of finite and infinite, even of numerical one and many. The mystic has recovered the power to be realistic to face the facts. There are several ways in which this takes place.

First of all, the power of plain scientific observation. What we call the scientific attitude toward the world is clearly the result of a moral development, a new reverence for Nature developing into a new care in according fact and discerning natural law. It has come to appear to us not merely a scientific but a moral duty to submit our minds to the evidence found in experience, the honesty required for scientific work. The mystic is entirely right in his doctrine that the chief conditions for truth-getting are moral, not alone the metaphysical truth of the One, but the truth of physical detail as well.

The discovery of new hypotheses calls for something more than faithful observation; it requires imagination. But not every

MYSTICISM AND MODERN MAN

Syed Fayyaz Habib

The modern man is in a strange predicament. He is in conflict with his inner and outer self. He feels a void in his life and is also alienated from society. He is cut from the roots of his being. Now there is a growing tendency in the modern man to be associated with his self. I call this the mystic attitude of the modern man.

Mysticism in common speech is a word of very uncertain connotation. It has in recent times been used as an equivalent for two characteristically different German words *mystizizmus*, which stands for the cult of the supernatural, for theosophical pursuits for a spiritualistic exploitation of physical research, and *mystik*, which stands for immediate experience of a Divine-human intercourse and relationship. The word "mysticism" has, furthermore, been commonly used to cover both (1) the firsthand experience of direct intercourse with God and (2) theologico-metaphysical doctrine of the soul's possible union with the Absolute Reality, i.e. with God. It would be conducive to clarity to restrict the word "mysticism" to the latter significance, namely, as an equivalent for the German word *mystik* and as designating the historic doctrine of the relationship and potential union of the human soul with the Ultimate Reality and to use the term "mystical experience" for direct intercourse with God. On account of its common uses, the name "mysticism" is more misleading than any other of our type names. As a form of philosophy, mysticism is not to be associated with occultism or superstition, nor with physical research, nor with an application of the fourth dimension to psychology, nor with a cult of vagueness, nor with a special love of mysterious for its own sake.

Mysticism does indeed assert that after our best intellectual efforts there remains an element of mystery in reality; in this

Change in Your Address

Please notify change in your address immediately after you shift to the new place. Delayed intimation of the change would almost always amount to loss of your copies of *The Iqbal Review* posted at the old address. Lost copies are not always replaceable.

Also please check your name and address as given on the cover and notify any correction.

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 McLeod Road, Lahore

break occurred due to the nihilation of Being in consciousness).

Is not Sartre advocating a static universe where movement and differentiation are but transitory and unreal? Is he not advocating devolution? There is a tinge of nihilism in this, for only death synthesises for-itself and in-itself. There is also a tinge of Eastern mysticism, for the synthesis can be regained in the merger of the individual in the Absolute. Anyhow it is not a healthy philosophy.

Sartre's synthesis of for-itself and in-itself into an in-itself-for-itself is God according to him, but God does not exist. God is the future of man, an open posibility. Man is a passion to be Good. His whole life is a pursuit to become God. But it is a vain passion and a futile pursuit—a race towards an Eldorado, in so far as God, the ideal, does not exist. We are not here concerned with the religious significance of his conception of God. There is another point in this connection. Sartre talks as if the synthesis of for-itself and in-itself is the goal and as such it must be taking place or must take place. Then all will become in-itself-for-itself. Now is it not against the tone of the existentialistic philosophy that the synthesis of for-itself which is Nothing and in-itself which is Being should take place? Doesn't it render all the criticism of Sartre against Hegel superfluous? Isn't the constant desire of for-itself to merge back into in-itself an irrational desire for death? Therefore, isn't it escapism and nihilism?

All these and a number of other objections can be levelled against the existentialistic conception of Nothingness. One thing must be admitted, however, that the credit goes to the existentialists for rightly breaking with the tradition of conceiving Nothingness as somehow or the other existing. They have gained a point in adopting a right sort of attitude about Nothing by saying that Nothingness or non-Being nihilates. It is a better way of expressing the fact than the traditional way of saying that "Nothing is nothing." But the fault lies in their working out of the concept in detail: in short, the fault lies with the curious philosophising about Nothingness.

of non-Being: it is the realisation that a Nothingness slips in between myself and my past and future. Nothing is responsible and accounts for my decisions. In other words, the Being-for-itself at any moment exists in the form of anguish, because the realisation of non-Being and free choice to be this or that is the same thing.

But in spite of all this description we cannot help posing a fundamental question: How did Nothingness come to the world where only Being exists? The rise of human consciousness is the break in the unbroken and undifferentiated being. It is just like a negation in the heart of Being; may we not conceive it in the form of a bubble where non-Being or empty space appears in the heart of Being? So the consciousness exists only as the negation of Being. But after the question "How" has been answered, the question "Why" at once appears. Why did the break occur? What caused it? What was the necessity of such a break and differentiation in the immutable identity of Being? This problem he has discussed in the last chapter of his book *Being and Nothingness*. In fact, Sartre did realise that he owed such an explanation. He held out a promise to us by saying that the question would be replied if we answered the more fundamental question: Why is Being there? But this promise is never fulfilled.

Sartre has failed to reconcile two types of statements. (1) He always says that consciousness and freedom mean the same thing. In other words, consciousness is underdetermined. (2) But again in the concluding chapter he suggests that Nothingness is made-to-be by the in-itself or Being. In other words, consciousness is determined. As such it cannot be free.

There is another difficulty with the philosophy of Sartre. Consciousness, being the for-itself is Nothingness and is in desire of Being or in-itself. This means that if the for-itself desires objects, it desires Being directly in the sense that it wants to assimilate or be assimilated with Being and thus become one with it, and become, through synthesis, in-itself-for-itself. But it is a self-contradictory ideal. It means also that the fulfilment of desires and the attainment of the ideals is carrying the world back to the original position when it was a block immutable universe, with no break or differentiation (inasmuch as differentiation and

already inserted it into transcendence. If Nothingness provides the ground for negation while transcendence of Being (by the Daseins) has been conceived as going into Nothingness, that is if I emerge into Nothingness beyond the world (Being), how can this extra-mundane Nothingness furnish a foundation for those little pools of non-Being in the depth of Being which appear when we make such negative statements as "I have no more money," "My class is absent."

As against this, Sartre's contention is that Nothingness is neither before nor after Being, nor in a general way outside Being. Nothingness lies coiled in the heart of Being like a worm. If so, then, it cannot derive from itself the necessary force to nihilate itself because, to nihilate itself, it must "be". But Nothingness is "not". If we can speak of it, it is only because it possesses an appearance of being—a borrowed being. Nothingness does not hilate itself as Kuhn had said. Nothingness is nihilated. It follows, therefore, that there must exist a being of which the property is to nihilate Nothingness, to support it in its being, a being by which Nothingness comes to things. Sartre says: "Man is the being through whom Nothingness comes to the world." Man, whom he terms as Being-for-itself, "is" what it "is not" and "is not" what it "is". Human consciousness is not what it is conscious of, but its hilation. Further, the human individual is at any moment projected into the future and the past by memories and hopes. A man's being and personality is made up by his adjustments in the world which, in turn, is the result of his past history and future plans; take away that and you turn the man into a different type of personality. But future and past are not. In this sense human consciousness is what it is not and is not what it is. Freedom is another name for consciousness or human being. There is no restriction or compulsion upon the self to be this or that. It chooses itself freely. But at the same time it exists as the negation of Being.

Sartre is very much indebted to Heidegger when he says that Nothingness is given to the human individual, not through concepts or relations, but through a specific experience or mood. But while Heidegger says it is dread, Sartre says it is anguish. Anguish is precisely my consciousness of being my own future in the mode

sufis in particular give of the ecstasy, appears to be a better source of such an experience. Perhaps it was such a state that was intended when he said that joy is a second mood revealing Nothingness.

These are, according to him, two steps in the whole experience which may be called the functioning of Nothingness. Boredom is broken away by dread wherein the totality slides away and the Dasein's control over the things is loosened. Here the individual is in the domain of Nothingness. The second step is the withdrawal. The Nothing repels. The individual is thrown back, and the Being now faces him with greater clearness and brightness. The experience of Nothingness, according to him, is essential before one can probe into the being of Being. Doesn't it appear as a philosophy of madness ?

Lastly, though Heidegger makes Nothingness only an antithesis—not a conceptual antithesis—of what-is-in-totality, yet because he never makes clear what what-is-in-totality is, the concept of Nothingness remains empty. Therefore, our experience of it gives us nothing about Nothing. So we have to depend on our discursive thought to make a picture of it. As such Existentialism has failed to help us in getting at Nothingness.

Coming in the footsteps of Heidegger, Jean Paul-Sartre has made Nothingness the most important concept of his philosophy. He agrees with his master in two main points : (1) He considers that negation is dependent upon Nothingness. (2) He says more clearly than his predecessor that Nothingness has only a borrowed existence. It is there, because Being is there. Being is empty of all other determination except identity with itself, but Nothingness is empty of Being. In other words, Being "is," Nothingness "is not," so Being is original, real and it also exists.

Heidegger's position is an advancement over that of Hegel. But Sartre has one objection against him. "If negation is the original structure of transcendence, what must be the original structure of the human reality, in order for it to be able to transcend the world ?" In both cases it is a negating activity and there is no concern to ground one such activity upon the other. Heidegger, in addition, makes of Nothingness a sort of intentional correlate of transcendence, without seeing that he has

spring from negation. Nothing hilates of itself. Negation is the after effect of this shock, this experience. When one comes over the shock, one finds Being as the other as contrasted with Nothing. Heidegger's theory is that such an experience is essential for a clear and overt revelation of Being to the Dasein (the human individual).

It is in the being of what-is that the hilation of Nothing occurs. Human Dasein is projected into Nothingness. Had it not been so projected or transcedent, it could never relate to what is. Human existence is possible only by a perpetual feeling of dread. Accordingly, dread is there, but sleeping. "All Dasein quivers with its breathing." It is awakened only rarely by unusual occurences.

Lastly, Heidegger observes that our enquiry into Nothingness is truly a metaphysical enquiry as the enquiry of Being falls in the scope of science.

Now what Heidegger has said about Nothingness is in many points confused and unacceptable.

In the first place Heidegger—all existentialists for the matter of that—has not justified the use of moods and feelings for the revelation of Being and Nothingness—all philosophical problems. Care, guilt, joy, boredom, dread and curiosity are some of the states that are said to reveal whatever is and is not. Boredom, for example, is said to be the experience of what-is-in-totality as a whole. We do not quite understand as to why this mood has been selected. Yet let us grant that the dumb state of boredom does reveal the totality of Being. But he also says that joy too reveals it. Psychologically speaking, the statement does not appeal. The two experiences are poles apart and, if moods at all reveal anything, the two moods, boredom and joy, cannot reveal the same thing.

There is yet another objection too. In spite of the fact that Heidegger has cautioned us against supposing that Nothingness exists, yet he has discussed it as if it has an objective Being. Does it not appear that dread is like a perceptual experience of Nothingness. Still he states that dread is not an apprehending of Nothingness. It is not clear what sort of experience it is. The description that the Eastern mystics in general and the Muslim

object. He is overcome by the totality. This happens in a feeling of real boredom which is not due to any particular object. We are simply bored. The real boredom reveals what-is-in-totality. Joy also, to some extent, does so. Such states are just like thick fog of solid Being which hide Nothingness behind them because the distance between the objective Being and the knowing Being is eaten up by Being and it also swallows up, rather "oppresses," the knowing Being. So in such states there is only Being. Nothing is not. It is hidden. We can get at Nothingness only if somehow this totality slips away and leaves a void behind. Existentially there must be some mood to reveal Nothingness which lies behind Being. Heidegger borrows ready-made solution from Kierkegaard. The mood is dread which is distinct from fear or anxiety. Fear and anxiety pertain to particular objects and, therefore, are limited. Heidegger, moreover, defines dread as a feeling of uncanniness. Dread holds us in suspense because it makes what-is-in-totality slip away from us. "Hence we too," he says, "as existents in the midst of what is slip away from ourselves along with it." Moreover, it is not you or I as you and I, i.e. the particular individual, that has the feeling but only as "One". This impersonal "One" he calls Pure Dasein. So when Pure Dasein is struck dumb by this feeling of slipping away of Being and his own self and there is nothing to hold to, he has the real experience of Nothing.

From the description of the revelation of Nothingness one gets the impression that Heidegger raises the conception to the level of Being as if Nothingness "is," as if it has a quasi-objective being. So he hastens to add that Nothing is revealed in dread, but not as something that is objective. Neither is it to be taken as an object, nor is dread to be taken as the perception of Nothingness.

Nothingness functions as if it were at one with what-is-in-totality, i.e. it is withdrawal or retreat from Being. This has its source in Nothingness which does not attract but repels. This "repelling from" is essentially "expelling into"; it is a conscious gradual relegation to the vanishing what-is-in-totality and it is also the essence of Nothingness; the same may be called nihilation. Nihilation is neither annihilation of what is, nor does it

specific object but dread is aroused by nothing, i.e. Nothingness. But the reference to the relationship of dread and Nothingness made by Kierkegaard is occasional and does not play a major part in his exposition of the nature of dread. But this hint seems to have inspired the whole views of all existentialists, specially Helmut Kuhn and Heidegger with regard to the problem of Nothingness.

The historical expression that nothing nihilates, which fundamentally embodies the existentialistic approach, comes from Helmut Kuhn. It is found in his book *An Encounter with Nothingness*.

Heidegger has developed his view first in his book entitled *Being and Time* and later on he has explained and expanded it in a lecture captioned "What is Metaphysics ?".

Heidegger defines Nothing as the complete negation of the totality of what is or the complete negation of Being. But at once he poses a question : "Does Nothing exist only because the Not (i.e. the negation) exists ?" Or "Does negation exist only because Nothing exists ?" In answer he asserts : "Nothing is more primary, than the Not and negation." But if Nothingness is primary, it means it must be given to us in some form so that we may be able to derive the Not from it. It has already been stressed that Logic can hardly capture Nothing. We may get a formal concept of Nothing by first imagining the whole Being and then negating it. We may also posit a void, a Nothingness or a non-Being over and above Being and thus unwittingly posit existence and being for Nothingness. In this sense Nothingness is Being because it "is".Thus Nothingness eludes all our efforts to capture it into the moulds of logical concepts. All our feverish endeavours fail and each time we hit at Being and never at Nothingness. Nothingness is not—is Nothing. What then should we do in order to get at Nothing?

Heidegger has the following solution. The individual does only comprehend by means of intellect the totality of what is as explained above, but the individual also finds himself in the midst of what-is-in-totality. Sometimes it so happens that the feeling of the wholeness surrounding him entirely absorbs him, comes over him. He is not enchanted by or interested in any particular

Thus he did not fare better than Plato. In modern times we fin Hegel discussing the problem again on purely conceptual leve Pure Being (as much as it is undeterminate and attributeless) an pure non-Being are the same thing. Determinate Being is partici lar Being, not pure Being. Devoid of all attributes and qualities will become pure Being but then it will lose all the qualities an modes of expression, i.e. it will become contentless. But it car not be thought in this contentless form as already Parmenide had declared. Therefore, it is equal to non-Being, which "is".

Thus we see that the great philosophers who have expresse themselves on Nothingness have used this concept to bring i change to the immutable reality. It is a device to make the objectiv world possible.

Religion has also something to say about Nothingness, fc religion has to admit the existence of Non-Being so that God ma create out of Nothing and thus the eternity, uniqueness an omnipotence of God may be safeguarded. Mysticism receive its inspiration from religion. It teaches the negation of the sou by means of its merger into God. In ecstasy this aim is achieve momentarily.

Before finding out the characteristic approach of the existen tialists to this problem we must briefly know what Existentialisn is and what it stands for.

Existentialism is the recall of Philosophy to the concrete indi vidual and his real situation in the world. The sophists ha declared : "Man is the measure of all things," but they ha superficially understood the truth. They sought to make the pass ing whims and caprices of an individual the standard of judg ments and reality. But existentialists who, by the analysis of very important common human feelings, that reality and its multi farious phenomena, are given in them. We experience reality we live it, but not in the sense in which subjective Idealists o Spiritualists or even Bergson take it.

The problem of Nothingness has a very important positior in the existentialistic philosophy. We find reference to the feeling of Nothingness through dread in Kierkegaard, the founder of the school. Dread and fear are not synonyms : fear is aroused by some

NOTHINGNESS IN THE EXISTENTIALISTIC PHILOSOPHY

Niaz Erfan

What is the nature of Nothingness or Non-being? Does it exist? Is it real? Is it the same thing as empty space? Such questions and answers to them have all along been confusing.

This confusion on the problem of Nothingness in the history of Philosophy has mostly arisen due to the equivocation of such statements as "Nothing is there," which may mean either the negation of Being or affirmation of Non-being. These two statements do not have the same meaning. Even if we say: "Nothing is nothing" besides being tautological it has two meanings: (1) That Nothing as identical with Non-being exists, (2) that Non-being is not there. Similarly, the traditional logical formula *Ex-nihilo nihil fit*, i.e. "out of Nothing nothing comes out," has two meanings.

The confusion and equivocation, which led to antagonistic and opposing views, was, at once, the cause and the consequence of the fact that this problem and others alike were being discussed on conceptual level. In order to discuss the existentialistic view we must first glance over the views of the old philosophers.

Parmenides was the first philosopher to say something about this problem. He denied the existence and reality of Nothingness on the ground that it cannot be thought about. It we think, the thought is contentless; it means it is not. Non-being is not. Being "is". Plato, on the other hand, denied the reality of Non-being, yet admitted its factual existence. The particular objects which partake into reality (i.e. ideas) do have an element of Non-being in so far as they have spatiality. Space and, therefore, matter (which is extended in space) "is," yet it is unreal. Spinoza's great saying "Determination is negation" implies that the world in space, the world of particular determinate beings, is nothing.

Books for Review

Authors and publishers are requested to send two copies of their Urdu and English books for review in *The Iqbal Review* to the Editor. Expert reviewers are available with the Academy. Efforts are always made to review the books so received as early as possible.

Scholars are also requested to send their reviews on books they have recently studied for publication. The Iqbal Academy pays remuneration to the reviewers.

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 McLeod Road, Lahore

From thy frail dust a massive body forms,
As hard as rock to face the fiercest storms;
Within, a heart that knows the pangs of pain,
A rivulet singing in a mountain arms.

The difference of expression does not require any clarification. Such instances are quite a few in number. This variation in the rendering can be easily attributed to the two causes: firstly, the Mulla's affinity with the classical Persian as used by Iqbal and, secondly, in so far as the translation of poetry is concerned he himself has the gift of poetic expression which a non-poet does not have.

Those conversant with Iqbal's *Payām-i Mashriq* and particularly its first chapter entitled "Lālah-i Ṭūr" would realise that the task before the Mulla was an arduous one—translation of Iqbal's Persian poetry into English poetry—but Pandit Anand Narain Mulla being an acknowledged litterateur with a grasp of both Persian and English has acquitted himself admirably well in this challenging task. His version is distinguished both for its literary qualities and faithfulness to the original. This translation, which is neither literal to the extent of being prosaic, nor free to the limit of drifting away from the original, is a commendable attempt to present Iqbal to his Western readers. I am sure those studying Iqbal through English will find this translation not only an interesting and a pleasant reading but also enjoy through it Iqbal's flights of imagination, his depths of philosophical thoughts, the beauty of his imagery and language and his astonishing freshness of ideas.

بر آید آرزو یا بر نیاید　　شہید سوز و ساز آرزویم[5]

A spent scent in the garden I surprise,
I know not what I seek, that I require,
But be my passion satisfied, or no,
Yet here I burn, a martyr to Desire.

Commenting on this translation Reyazul Hasan says: "The word *parīshān* has been translated as spent and the idea behind the word, spent, is 'consumed or exhausted,' while the proper idea of *parīshān* here is scatteredness like the spread of the fragrance in the garden." It is difficult to disagree with Reyazul Hasan on the point he has made. I would, therefore, like to quote here Anand Narain Mulla's rendering of the same quatrain to highlight the importance of the point made by Reyazul Hasan. He says:

Breeze like I wander aimless in this bow'r
The scheme of things is hid from me entire,
I live in constant Hope and Fear, a harp
Played on by changing moods of my desire.

Another quatrain with Professor Arberry's translation and Reyazul Hasan's comments:

تنے پیدا کن از مشت غبارے　　تنے محکم تر از سنگیں حصارے
درون او دل دردآشنائے　　چو جوئے در کنار کوہسارے[6]

A hand of dust a body fortified
Firmer than rocky rampart shall abide,
Yet beats there in a sorrow-conscious Heart,
A river flowing by a mountain side.

"The phrase *dil-i dard ashnā'i*" has been translated as sorrow-conscious Heart which does not convey the complete idea of the phrase. Properly it is a tendency to share another person's emotion or mental participation in another's trouble, i.e. a sort of sympathy with another person's misfortune. This is what Heine has called 'Heiligheint der Schmerzen' (holiness or sanctity of pain)."

Anand Narain Mulla's translation is:

5. *Payām-i Mashriq* (*Kulliyāt*), p. 27/197.　　6. Ibid., p. 29/199.

Anand Narain Mulla. Another reason is that Anand Narain Mulla being one of the major poets of Urdu in India is closer to Iqbal's Persian idiom than Arthur Arberry. Professor Arberry is correct in saying that "Iqbal is not an easy writer to understand." Actually, Iqbal is a more difficult writer to understand for his translators outside the Urdu- and Persian-speaking regions of the world, namely, India, Pakistan, Afghanistan, Iran, and Tajikistan, than those in these regions for the obvious reason that in poetry, whether it is Urdu or Persian, Iqbal uses old and conventional idiom and symbolic expressions only to impart new meanings to them. Sayyid Abdul Vahid, dealing with this point, says: "The remarkable point about Iqbal's poetry is the sense of newness and the main reason for this is that, although Iqbal was not actually anti-traditionalist, he uses certain words and combination of words to express his visions which are entirely original. Some of these words are coined by him; others represent old words used in an entirely new sense. . . . He is also a superb phrase-maker and has wonderful felicity of phrasing by which language acquires meanings beyond those formally assigned by the lexicographer. These words and phrases act as the keystone for the entire arch of the poetic inspiration. As the removal of the keystone is sure to cause the downfall of the entire arch, so if we try to substitute something else for the master word or phrase, the whole artistic expression is marred. . . . The use of those words and phrases gives to Iqbal's poetry not only a sense of newness found in very few Urdu and Persian poets, but also the quality of surprise which characterises all great poetry."[4] One notices a further elucidation of this point in Reyazul Hasan's review of Arberry's *Tulip of Sinai* wherein he gives a few quatrains of Iqbal in original along with Professor Arberry's translation and tries to show "how a literal translation has deviated from the meaning of the verse and may cause confusion in the mind of English readers. He further says: "Such readers may even find Iqbal an extravagant poet." In this context the first quatrain that Reyazul Hasan quotes along with Arberry's translation is:

درین گلشن پریشان مثل بویم نمی دانم چه می خواهم چه جویم

4. *Iqbal : His Art and Thought.*

The first witness is self-consciousness,
to behold oneself in one's own light;
the second witness is the consciousness of another,
to behold oneself in another's light;
the third witness is the consciousness of God's essence,
to behold oneself in the light of God's essence.
If you remain fast before this light,
count yourself living and abiding as God!
Life is to attain one's own station,
Life is to see the Essence without a veil;
the true believer will not make do with Attributes—
the Prophet was not content save with the Essence.
What is Ascension? The desire for a witness,
an examination face-to-face of a witness—
a competent witness without whose confirmation
life to us is like colour and scent to a rose.
In that Presence no man remains firm,
or if he remains, he is of perfect assay.
Give not away one particle of the glow you have,
knot tightly together the glow within you:
fairer it is to increase one's glow,
fairer it is to test oneself before the sun;
then chisel anew the crumbled form;
make proof of yourself; be a true being!
Only such an existent is praiseworthy,
otherwise the fire of life is mere smoke."[3]

Judged by any standard Iqbal's translation is the best. It is faithful, as near as possible to the original and full of poetic fervour. The reason is not far to seek. Let Iqbal's superb translation not misconstrue us to conclude that his translation is the best because it is his own piece of poetry which he has rendered into English. No. This is not the reason. The reason of Iqbal's amazing success in this field is that he is a poet and it is his poetic genius that has lent superiority to his translation over the two other specimens. This very difference is visible in a comparative study of the English rendering of Arthur Arberry and that of

3. A.J. Arberry, Tr., *Jāvid Nāmah*.

Such being is real being;
Or else thy ego is a mere ring of smoke!"[1]

And Shaikh Mahmud Ahmad:

"Art thou alive or dead or dying fast?
Three witnesses should testify thy state.
The first as witness is the consciousness
Of self, to see thyself by thine own light.
The second is another's consciousness
That thou may'st kindle thus to see thyself.
And thy third witness is God's consciousness,
A light in which thou may'st see thyself.
Before the Lord's effulgence if thou stand'st
Thou art alive like him. For life is but
To reach thy destined end, that is to see
The Lord unveiled. One who believes
Shall never lose himself in Attributes
For Mustafa insisted on the Sight.
The flight to heaven means a longing for
A witness who may testify thyself.
Unless it be confirmed by Him, our life
Is nothing but a play of tint and smell.
No one can stand against His beauty bright,
Except the one who has perfection reached.
O grain of sand! thy lustre do not lose,
Thy ego's knot but tighten up. Thy gleam
Increase, then test thyself against the sun,
If thou canst thus reshape thyself and pass
The test, thou art alive and praised or else
The fire of life is smoke and naught beside."[2]

In order to have a fuller comparative study, I would like to reproduce here one more translation of the same lines and that is by Arthur J. Arberry. He writes:

"Whether you be alive, or dead, or dying—
for this seek witness from three witnesses.

1. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 198-99.
2. Shaikh Mahmud Ahmad, Tr. (Iqbal: *Jāvid Nāmah*), *Pilgrimage of Eternity*, pp. 11-12, ll. 230-256.

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مرد مومن در نسازد با صفات مصطفیٰ راضی نشد الا بہ ذات
چیست معراج آرزوے شاہدے امتحانے رو بروے شاہدے
شاہد عادل کہ بے تصدیق او زندگی ما را چہ گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار ور بماند ہست او کامل عیار
ذرۂ از کف مدہ تابے کہ ہست پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تاب خود را بر فزودن خوشتر است پیش خورشید آزمودن خوشتر است
پیکر فرسودہ را دیگر تراش امتحان خویش کن 'موجود' باش
این چنین 'موجود' 'محمود' است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس

Iqbal himself translates these lines as:

"Art thou in the stage of 'life', 'death', or 'death-in-life'?
Invoke the aid of three witnesses to verify thy 'Station'.
The first witness is thine own consciousness—
See thyself, then, with thine own light.
The second witness is the consciousness of another ego—
See thyself, then, with the light of an ego other than thee.
The third witness is God's consciousness—
See thyself, then, with God's light.
If thou standest unshaken in front of this light,
Consider thyself as living and eternal as He!
That man alone is real who dares—
Dares to see God face to face!
What is 'Ascension'? Only a search for a witness
Who may finally confirm thy reality—
A witness whose confirmation alone makes thee eternal.
No one can stand unshaken in His Presence;
And he who can, verily, he is pure gold.
Art thou a mere particle of dust?
Tighten the knot of thy ego;
And hold fast to thy tiny being!
How glorious to burnish one's ego
And to test its lustre in the presence of the Sun!
Re-chisel, then, thine ancient frame;
And build up a new being.

from one language into another are well known to the scholars". Professor A.J. Arberry, who has translated *Lālah-i Ṭūr* and some other works by Iqbal, namely, *Jāvīd Nāmah, Zabūr-i 'Ajam, Shikwah* and *Jāwab-i Shikwah*, is fully conscious of the difficulties of translation from the poetry of one language into the poetry or the prose of another language. Dilating on this issue, Professor Arberry says in the Introduction to the *Tulip of Sinai*: "I have sought to be as faithful to the letter of original as possible and have imitated the stanzas used by Iqbal. . . . Iqbal is not an easy writer to understand, as Professor Nicholson himself confessed, and the form of quatrains he uses in the 'Tulip of Sinai' further augments the difficulty of grasping his full meaning. But I think I have made out his intention and have endeavoured to compress it into the version." In the words of the late Justice S.A. Rahman, an Iqbal scholar of Pakistan, "a competent translator has to be fully conversant with the two languages he seeks to work in". Professor Arberry's command over the two languages, English and Persian, is an established fact, but in addition to having a thorough grasp of English and Persian, Anand Narain Mulla is a poet himself, and that makes all the difference in so far as translation of Persian poetry into English verse is concerned.

Discussing the issue of translation from one language into another, Professor Arberry says in the Introduction to his translation of the *Jāvīd Nāmah*: "It has been said that the ideal at which the translator should aim is to produce a version as near as possible to what his original would have written, had he been composing in the translator's language and not his own." In this discussion Arberry quotes instances of translation by two translators of a few couplets of the *Jāvīd Nāmah*. One is, of course, Iqbal himself and the other Shaikh Mahmud Ahmad. The original couplets are :

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب   از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن   خویش را دیدن بہ نور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے   خویش را دیدن بہ نور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق   خویش را دیدن بہ نور ذات حق
پیش ایں نور در بمانی استوار   حی و قائم چوں خدا خود را شمار

his Urdu poems entitled "Himālah," "Mirzā Ghālib," "Bachche Ki Du'ā," "Khuftgān-i Khāk Se Istifsār," "Aftāb," "Ek Ārẓu," "Sayyid Ki Lauḥ-i Turbat," "Rukhṣat Ai Bazm-i Jahān," "Taṣvīr-i Dard," "Ṣubḥ Kā Sitārah," "Tarānah-i Hindī," "Kanār-i Rāvī" and many others appeared in prominent journals of the country, followed by the publication of *Asrār-i Khudī* and *Rumūz-i Bekhudi*, the two Persian *mathnavīs*, in 1914 and 1918, respectively. But actually it was two years later that he was, in a befitting manner, introduced to his Western readers by Professor R.A. Nicholson whose translation of the *Asrār-i Khudī* under the title *Secrets of the Self* brought Iqbal much closer to the Western poets, writers and intellectuals. The *Secrets of the Self*, in spite of some flaws in it here and there, is a laudable attempt on the part of Professor Nicholson to introduce Iqbal's poetry and philosophy to the West. Nicholson's translation kindled a genuine desire in the minds of the Western students of literature to know more and more of what Iqbal had written, and today Iqbal's galaxy of translators for the Western readers consists of, in addition to Nicholson, luminaries like Arthur Arberry and Victor Kiernan (U.K.), Eva Vitre-Meyerovitch and Luce-Claude Maitre (France), Annemarie Schimmel and B.M. Weischer (West Germany), Prigarina Natasha, Cheleshev, Dr Abdullah Jan Ghaforov and Dr Sukhochev (U.S.S.R.), Henri Broms and Jussi Taneli Aro (Finland), Allessandro Bausani and Arthur Jeffery (Italy), Wojceich Skalmowski and Dr Hiltrud Reusten (Belgium), Sheila McDonough (Canada), Jan Marek (Czechoslovakia), J.C. Burgel (Switzerland), Barbara Metcalf (U.S.A.), Shaikh Akbar Ali, Hafeez Malik, Abdullah Anwar Beg, Bashir Ahmad Dar, Sayyid Abdul Vahid, Khwajah Abdul Waheed, Dr Muiz-ud-Din and Dr Mohammad Maruf (Pakistan) and Atiya Begam Faizi, Nawwab Iftikhar Ali Khan and Dr Sichdanand Sinah (India). The latest to join this illustrious fellowship is Pandit Anand Narain Mulla, translator of *Lālah-i Ṭūr*.

Translation is a difficult art, and all those scholars of various languages who have undertaken this task have referred to the difficulties involved in the art of translation. Iqbal himself, while referring to his translation of "Gayatri Mantra" into Urdu verse entitled "Aftāb," says that "the difficulties of translation

PANDIT ANAND NARAIN MULLA AS A TRANSLATOR OF IQBAL

Jagan Nath Azad

Pandit Anand Narain Mulla needs no introduction as a leading poet of Urdu today. He is equally known as one of the topmost litterateurs of Urdu both in India and Pakistan. But many of us are perhaps not aware that he is also a poet of English. During his college days Anand Narain Mulla was as active as a poet of English as he is today as a poet of Urdu. In those days he translated into English verse Iqbal's quatrains entitled "Lālah-i Ṭūr," included in Iqbal's third collection of Persian compositions, *Payām-i Mashriq*, the first two being *Asrār-i Khudī* and *Rnmūz-i Bekhudī*.

These quatrains have also been rendered in English verse by Professor Arthur J. Arberry and the translated version appeared under the title *Tulip of Sinai* from London in 1947.

Later in 1971, Mr Hadi Hussain brought out his book *A Message From the East* with a sub-title "A Selective Verse Rendering of Iqbal's *Payām-i-Mashriq*". In the words of the translator, "the rendering was selective in a quantitative rather than a qualitative sense: it was confined to those of the poems in the *Payām-i-Mashriq* which had in the first instance appealed to me most as a translator, much as I admired the whole of that work". A revised and enlarged edition of this book with a sub-title "A Translation of Iqbal's *Payām-i Mashriq* into English Verse" appeared again from Lahore in 1977 on the occasion of Iqbal's birth centenary celebrations.

Anand Narain Mulla's English version of "Lālah-i Ṭūr," although appearing in a book form after the two versions of those quatrains have already appeared, actually saw the light of the day long before A.J. Arberry's translation appeared in 1947.

Iqbal, as a poet of Urdu and Persian, shot into prominence like a meteor star in the first decade of the present century when

the historian's foundation''.[70] This clearly refers to the generalising aspect of science. As Nour concludes :

> "All together, it is a credit to Ibn Khaldun that he tried to study society in all its phases, perceiving the universal processes behind the particular events and seeking generalizations fitting societies of different times and places. If we conceive sociology as the effort to generalize from observed facts on the behavior of men in society, with a view to more accurate and more complete comprehension of the associative life of man, both in its static and dynamic aspects, then we are justified in speaking of Ibn Khaldun as a sociologist''.[71]

Another student of his work, Schmidt, points out that "when Ibn Khaldūn speaks of science (*'ilm*), he does not mean knowledge in the rough, but that certain and systematized knowledge which to us is science—not *Wissen*, but *Wissenschaft*''.[72]

Thus, in the work of Karl Marx and Ibn Khaldūn there is no real bifurcation or incongruency of theory and method which is the basis of difficulties and the object of concern to many today.

70. Ibn Khaldūn, op. cit., I, 63. Ibn Khaldūn criticised the tradition-bound historians who "disregarded the changes in conditions and in the customs of nations and races that the passing of time had brought about" (I, 9).

71. Mohamed Abdel Monem Nour, *An Analytical Study of the Sociological Thought of Ibn Khaldun* (Lexington : University of Kentuky—Dissertation, 1953), p. 248. Similar views were expressed by Simon, op. cit., p. 145 ; Issawi, op. cit., p. 8 ; Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun : Historian, Sociologist, and Philosopher* (New York : Columbia University Press, 1930), pp. 27-28 ; Robert Flint, *History of the Philosophy of History* (New York : Charles Scrbiaer and Sons, 1894), p. 161 ; Howard Becker and H.E. Barnes, *Social Thought from Lore to Science* (New York : Dover Publications, 1961), I, 266, 269 ; Sati al-Husari, *Studies on Ibn Khaldun's Muqaddimah* (Cairo : Dār al-Ma'ārif, 1953), p. 235 ; Ali A.W. Wafi, *Abdul Rahman Ibv Khaldun* (Cairo : Mektabat Misr, 1962), p. 205 ; Sorokin, *at al.*, op. cit., p. 54 ; Ulken, op. cit., p. 29 ; Bouthoul, op. cit., p. 21 ; and T. Hussein, *Etude Analytique et Critique de la Philosophie Sociale D'Ibn Khaldoun* (Faculte des lettres de L'Université de Paris—Dissertation, 1917), pp. 48-59.

72. Schmidt, op. cit., p 21.

which has not been developed into its fullest possibilities in sociology.

In addition to methodology Ibn Khaldūn and Karl Marx have provided us with the beginnings of a theory of society and the manner in which it changes. In the *Grundrises der Kritic der politischen Okonomie*[67] Marx indicates a central theme of his work. He proposes to study the "abstract characteristics of society, taking into account their historical aspects". At the highest level of generality of scientific theory, that of general ideas about the structure of theory and the nature of causality, this historical sociology has many advantages. The fact that many of his predictions failed to come true bolster rather than detract from this definition. That is, had Marx lived on into the twentieth century he would have had to take note of historical changes taking place which would modify his theory of society, recognising that theoretical propositions are open to later refinement or alternation. A refutation at the level of prediction does not mean a refutation of Marx's theory up to the highest level of generality. Stinchcombe[68] notes that there are different levels of critique corresponding to the different levels of generality and each must be considered separately. Marx's work has not been emphasised enough by American sociologists partly because some of his predictions failed to come true, giving rise to the belief that his work was unscientific or ideological. But as Bottomore points out, "the general inclination of Marx's work, when it is traced from his earlier to his later writings, is clearly away from the philosophy of history and towards a scientific theory of society, in the precise sense of a body of general laws and detailed empirical statements".[69]

After defining history as "information about human social organisation," Ibn Khaldūn goes on to say that "discussion of the general conditions of regions, races, and periods constitutes

67. In T.B. Bottomore, Ed., *Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (New York : McGraw-Hill, 1956), p. 17.

68. Stinchcombe, op. cit., p. 53.

69. T.B. Bottomore, "Karl Marx : Sociologist or Marxist ?" *Science and Society*, Vol. XXX (Winter 1966), p. 15.

congruent with one another. Because of his appearance in the nineteenth century, Marx was confident to say that "the history of all hitherto existing society has been the history of the class struggle".[63] Ibn Khaldūn was more circumscribed in limiting his notion of conflict to one between the desert people and those in urban areas. Their dialectic does not rest on a reified metaphysical principle, but is rooted in actual historic relations. Historical materialism is a better term to use than dialectical materialism, but, as we have seen this term can also be misleading in the light of the dialectical relationship of productive and non-productive factors in history.[64] Confusion exists over this because when we abstract from particular historical events and posit the dialectic as a scientific methodology, it often seems as if it has been made into a hypostasised reality. We have to remember Marx's admonition that "in direct contrast to German philosophy which descends from heaven to earth, here we ascend from earth to heaven".[65]

Conclusion. The dialectic which Ibn Khaldūn and Karl Marx saw operating in history is nothing more than an historical generalisation based on empirical observations. In his observation, especially of the Arab world, Ibn Khaldūn described the conflict between nomadic peoples and the more civilised sedentary peoples in the context of a continual change of power ; in a cyclical rise and fall of dynasties. Four centuries later Marx observed the inner dynamic of different social classes as they created systems which in turn became the source of their downfall. Marx looked at men "in their actual empirically perceptible process of development under definite conditions".[66] In addition to this both men rejected a narrow cause-and-effect determinism in the relationship between the material and ideational elements in history in favour of a dialectical sociology. For these reasons they provided the foundations long ago for an empirical-dialectical methodology

63. Karl Marx and Frederick Engels, *The Communist Manifesto* (New York : International Publishers, 1964), p. 57.

64. Israel (op. cit., p. 91) points out that dialectical materialism is concerned with problems of epistemology ; historical materialism with sociological-economic problems seen in an historical perspective.

65. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 14.

66. Ibid., p. 15.

with the theory which Ibn Khaldūn has set up, but "we do not know whether he knew the work of Ibn Khaldun". The translation of Ibn Khaldūn's work which was published by the Institute of France in the 1860's "could very well have been known to Marx and Engels, who were doubtless interested in new scientific publications, especially those that dealt with social problems".[59]

Ibn Khaldūn was standing on the threshold of capitalist society, and this has been expressed in his economic theory. Marx had the advantage of living at the apex of civilisation when he could look in retrospect at the period in which Ibn Khaldūn lived. But on the one hand, the notion of evolution is not entirely absent from the *Muqaddimah*, as a general shift toward sedentary civilisation could be detected.

The limitation placed on Ibn Khaldūn's study of history is, in the words of Toynbee, "the axiom that all hlstorieal thought is inevitably relative to the particular circumstances of the thinker's own time and place".[60] The same can be said af Marx when we observe the failure of many of his predictions to come true. But Marx's work is evolutionary in another sense : history is the progressive transformation of human nature, with full human freedom its end.[61] Freedom "consists in the control over ourselves and over external nature which is founded on knowledge of natural necessity ; it is therefore necessarily a product of historical development".[62]

Aside from their outlook on historical evolution, Marx and Ibn Khaldūn both set forth a conception of historical change characterised by conflict and one which is dialectical in nature : each successive stage arises from the conflicting contradictions of the previous one. Although Ibn Khaldūn's conception of change is the cyclical rise and fall of dynasties in contrast to the more evolutionary postulates of Marx, to both these men these changes in stages are essentially dialectical. Their statements are fully

59. Simon, op. cit., p. 65 : Fuad Baati, Tr., op. cit., p. 3, footnote.

60. Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (London : Oxford University Press, 1935), III, 516.

61. Joseph O'Malley, "History and Man's 'Nature' in Marx," *Review of Politics*, XXVIII (October 1966), 516.

62. Engels, *Anti-Duehring*, p. 125.

"In this way the history of human society involves in an eternal cycle : Human society is in an eternal up and down movement, it develops and completes itself not into something higher and better, but into something different which comprises the old and the new at the same time. The dialectics that view the nature of the world as movement, but not as a purposeful development—opposite forces do not neutralize each other, the total movement is static—are characteristics of the time in which Ibn Khaldun composed his work."[56] On the contrary, Marx conceives of society as passing through successive evolutionary stages : "In broad outlines we can designate the Asiatic, the ancient, the feudal, and the modern bourgeois modes of production as so many epochs in the progress of economic formation of society."[57] The first stage is that of primitive communism and is discussed at length by Engels in his *Origin of the Family*. The second deals with slavery in ancient Greece and Rome, the third with medieval feudalism—Ibn Khaldūn's era. This is the period of the great clash between town and country. We are fortunate in having this description by Engels of the mass movements of the Middle Ages, in a footnote to his essay "On the History of Early Christianity" :

". . . Islam is a religion adapted to Orientals, especially Arabs, i.e., on one hand to townsmen engaged in trade and industry, on the other to nomadic Bedouins. Therein lies, however, the embryo of a periodically recurring collision. The townsmen grow rich, luxurious, and lax in the observation of the 'law'. The Bedouins, poor and hence of strict morals, contemplate with envy and covetousness these riches and pleasures. Then they unite under a prophet, a Mahdi, to chastise the apostates and restore the observation of the ritual and the true faith, and to appropriate in recompense the treasures of the renegades. In a hundred years they are naturally in the same position as the renegades were : a new purge of faith is required, a new Mahdi arises, and the game starts again from the beginning. . . . All these movements are clothed In religion, but they have their source in economic causes, and yet even when they are victorious they allow the old economic conditions to persist untouched. So the old situation remains unchanged and the collision recurs periodically."[58]

Simon has observed that Engels' statements are fully congruent

56 Simon, op. cit., p. 64.

57. Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 363.

58. *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 169-70.

movement from one stage to another. They only differ in that Marx sees the movement progressing toward communist society,[53] whereas Ibn Khaldūn sees a cyclical rise and fall of dynasties. To Ibn Khaldūn there are five stages of dynasties :

"The first stage is that of success, the overthrow of all opposition, and appropriation of royal authority from the preceding dynasty. In this stage, the ruler serves as model to his people by the manner in which he acquires glory, collects taxes, defends property, and provides military protection....

"The second stage is the one in which the ruler gains complete control over his people, claims royal authority all for himself, excluding them, and prevents them from trying to have a share in it....

"The third stage is one of leisure and tranquility in which the fruits of royal authority are enjoyed ... acquisition of property, creation of lasting monuments, and fame.... This stage is the last during which the ruler is in complete authority....

"The fourth stage is one of contentment and peacefulness....

"The fifth stage is one of waste and squandering ... [the ruler] ruins the foundation his ancestors had laid and tears down what they had built up. In this stage, the dynasty is seized by senility and the chronic disease from which it can hardly ever rid itself, for which it can find no cure, and, eventually, it is destroyed."[54]

In another section of the *Muqaddimah*, Ibn Khaldūn compares the life spans of dynasties to that of individuals. These stages describe how the desert attitudes of toughness and savagery change in the second generation to humble subservience and luxury-mindedness under royal authority. In the third generation the period of desert life is forgotten, and as luxury reaches its peak, group feeling disappears. In the fourth generation ancestral prestige is destroyed, and the cycle begins again as other desert tribes overthrow the corrupt society.[55]

53. However, Venable dissents from this view : "Always they speak of classless socialism as the *next* stage, not the *final* stage, of history, and everywhere they imply, and frequently explicitly assert, the impossibility of any social or historical finality." Vernon Venable, *Human Nature : The Marxian View* (New York : Alfred A. Knopf, 1945), p. 174.

54. Ibn Khaldūn, op. cit., I, 353-55.

55. Ibid., I, 353-46. A medieval Islamic group, Ikwān al-Ṣafā', had a somewhat similar view on the growth and the "gradual" decline of the State. See Fuad Baali, *Social and Ethical Philosophy of Ikhwan al-Safa* (Baghdad : Ma'arif Press, 1958), p. 61.

Marx seems to acknowledge the existence of a social mind, but is unsure of its place in capitalist society in which man is alienated from the community by this social consciousness as an *abstraction*, and not as a living community.[48]

A deeper understanding of these fluid relationships between social phenomena is possible when we grasp the dialectical nature of Ibn Khaldūn's and Karl Marx's approach to historical change in the following section.

Nature of Historical Change. In the preceding section we have seen, in the words of Roberto Michels, that Ibn Khaldūa "insisted on the essential thesis that differences in customs and institutions depend on the various ways in which man procures for himself the means of subsistence".[49] Changes in history are in part the changes that take place in the transition from the *badawa* to the *ḥaḍara* mode of living. Similarly, Marx believed that "any change arising in the productive forces of men necessarily effects a change in their relations of production".[50] The root of these changes in the productive base is conflict which is endemic to all societies. For Ibn Khaldūn this conflict often rests on a psychological basis as the nomads dislike the urbanites for what they possess. Marx was not unware of this clash between agrarian and non-agrarian groups : "The greatest division of material and mental labor is the separation of town and country. The antagonism between town and country begins with the transition from barbarism to civilization, from tribe to state, from locality to nation, and runs through the whole history of civilization to the present day."[51] He goes on to say that "the great uprisings of the Middle Ages all radiated from the country".[52]

For Ibn Khaldūn and Karl Marx, however, there is a macro-level of socio-historic change which is fundamentally a dialectical

48. In Marx's own words : "My general consciousness is only the theoretical shape of that which the living shape is the real community, the social fabric, although at the present day general consciousness is an abstraction from real life and confronts it with hostility" [emphasis removed] (ibid., p. 137).

49. Michels, op. cit., p. 10.

50. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (London, 1910), p. 133.

51. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 43.

52. Ibid., p. 46.

with the individual human personality in history."[42] He "regards individual efforts completely useless in this respect."[43] Indeed, the *Muqaddimah* laboriously traces the rise and fall of a myriad dynasties and groups in history. By stressing the importance of *'aṣabīyah* or group solidarity in the change of one dynasty to another it appears as if Ibn Khaldūn does relegate the individual to a secondary place in historical development. Interpreting this in terms of the realism-nominalism distinction, Ibn Khaldūn would seem to be classified as a realist, in contradistinction to the apparent nominalism of Marx. This would place Ibn Khaldūn in Durkheim's mode of sociology. However, both Ibn Khaldūn and Karl Marx achieved a synthesis of realism and nominalism which reflects the dynamic, dialectical character of their sociology. For Ibn Khaldūn, the impetus for change in society, although depending on *'aṣabīyah* (group solidarity) and the transition from *badawa* (desert life) to *ḥaḍara* (urban life), rests also on a psychological basis as the nomads yearn for what the civilised societies possess.[44] Similarly, in *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Marx says : "Above all, we must avoid postulating 'Society' again as an abstraction *vis a vis* the individual. The individual *is the social being*."[45] On closer examination Marx's conception of the relationship between the individual and society appears to be a synthesis similar to that of Simmel :[46]

"Social activity and social mind exist by no means *only* in the form of some *directly* communal activity and directly *communal* mind, although *communal* activity and *communal* mind—i.e., activity and mind which are manifested and directly revealed in *real association* with other men—will occur wherever such a *direct* expression of sociability stems from the true character of the activity's content and is adequate to its nature."[47]

42. White, op. cit., p. 115.

43. Ali H. Wardi, "A Sociological Analysis of Ibn Khaldun's Theory : A Study in the Sociology of Knowledge" (Austin : Uuiversity of Taxas—Dissertation, 1950), p. 109. See also p. 279.

44. See R. Chambliss, *Social Thought* (New York : Dryden Press, 1954), p. 308.

45. Pp. 137-38.

46. George Simmel, *The Sociology of George Simmel*, trans. and edited by Kurt H. Wolff (New York : The Free Press, 1950), pp. 26-29.

47. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 137.

gain is destroyed, because all men are self-seeking : "Every man tries to get things; in this all men are alike."[37] There is no explicit concept of alienation, no depiction of the enslaving power of the market—he is describing the fourteenth-century beginnings of capitalism. But Marx also described man as beset by the "furies of private interest".[38] Without the futuristic point of reference when communism brings "the complete return of man to himself as a *social* (i.e. human) being"[39]; Marx's conceptual elements bear a remarkable similarity to Ibn Khaldūn's.

The emphasis placed on economic variables,[40] notwithstanding the modifications necessitated with consideration of non-economic ones, tends to make Ibn Khaldūn and Marx seem more like determinists than as if they had placed equal emphasis on free-will elements. The role of the individual in history is a theme worth following up as it involves the question of the extent to which the individual is chained to or free from economic circumstances and historical inevitability. We have seen how, in the words of Schaff, "in the Marxist view, man is the maker of history not as a monad of utterly unconditioned free will, which belongs in the realm of philosophical phantasy, but as a *product* of history and so as a real, socially conditioned psychophysical individual who makes certain *choices*."[41] Ibn Khaldūn, on the contrary, has been criticised for his "inability to come to grips

37. Ibn Khaldūn, op. cit., II, 311.

38. Marx, *Basio Writings on Politics and Philosophy*, p. 137.

39. Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p. 135.

40. According to Michels, Ibn Khaldūn "may have been the earliest scientific exponent of the economic concept of history." Roberto Michels, *First Lectures in Political Sociology* (New York : Harper Torchbook, 1965), p. 10. Ulken (op. cit., p. 30) believes that Ibn Khaldūn is an early forerunner of Karl Marx because it was he who stressed the importance of economic factors." And Rabie (op. cit., p. 47) emphasises that Ibn Khaldūn "had not been preceded by any thinker of any political creed or religion who had ever treated, in such a scientific way, the interaction of economic factors and societal phenomena".

41. Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual* (New York : McGraw-Hill, 1970), p. 150. Gouldner has even equated the "voluntarism" of early Marx to that of the early work of Talcott Parsons. Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York : Basic Sociology, 1970), pp. 185-95.

are worth pursuing here. For example, Ibn Khaldūn regards labour as the foundation of human society and of all values and discusses profit as value realised from human labour. He also shows how a person earns and acquires capital in terms strikingly similar to the economists of the eighteenth and nineteenth centuries.[32] To Ibn Khaldūn "men persist only with the help of property". To take property away is an injustice which ruins civilisation; people have no incentive to co-operate with one another and thus live in apathy.[33] Marx's views on labour are expressed poignantly in the following passage:

> "Indeed, labour, *life-activity, productive life* itself, appears in the first place merely as a *means* of satisfying a need—the need to maintain physical existence. Yet the productive life is the life of the species. It is life-engendering life. The whole character of a species—its species character—is contained in the character of its life-activity; and free, conscious activity is man's species character. Life itself appears only as a *means* to life. . . . The object of labour, is, therefore, the *objectification of man's species life*: for he duplicates himself not only, as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he contemplates himself in a world that he created."[34]

Despite this more philosophical emphasis placed on labour by Marx, there is no contradiction here with the views of Ibn Khaldūn on the same subject. They also both express disdain for forced labour[35] and monopolies.[36] The reasons for this are quite different though. Marx believes that man is estranged from labour in a system where private property dominates because the only true relationship to one's work is in the form of *communal* labour. To Ibn Khaldūn man can be estranged only if his incentive for

32. Ibid., II, 311-17. For an excellent study of Ibn Khaldūn's views on the organisation of economic activity see M.A. Nash'at, "Ibn Khaldun; Pioneer Economist," *L'Egypte Contemporaine*, XXXV (Cairo), 377-490. See also Simon, op. cit., pp. 78-98; and Issawi's translation of segments of the *Muqaddimah* pertaining to economics (op. cit., pp. 71-86).

33. Ibn Khaldūn, op. oit., II, 103-09.

34. Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (New York: International Publishers, 1964), pp. 113-14.

35. Ibid., p. 111; and Ibn Khaldūn, op. cit., I, 84-85.

36. For Ibn Khaldūn's view see Nash'at, op. cit., pp. 393-94; for Marx, "Historioal Tendency of Capitalist Accumulation," in *Basic Writings on Politics and Philosophy, Karl Marx rnd Frederick Engels*, pp. 164-67.

generally, group solidarity are essential elements of Ibn Khaldūn's description of social organisation, according to Rabie, socio-economic reasoning and materialistic interpretation of cultural events are two basic methodological assumptions of Ibn Khaldūn.[29] There is a dialectical interplay between economic and cultural elements of social solidarity :

"No abstract polarisation of cause and effect can be found in his study of *'aṣabīyah* in the two environments. While primitive and vigorous *'aṣabīyah*, with all its pecularities, is an effect of the way of living under *badawa*, it acts in due time as the principal cause of changing this very way of living to a completely different one under *ḥaḍara*."[30]

Ideational elements definitely have an autonomy in history as conceptualised by Ibn Khaldūn. Compare the following statement of his to Marx's position on the place of "ruling ideas" in history : "The widely accepted reason for changes in institutions and customs is the fact that the customs of each race depend on the customs of its rulers. As the proverb says : 'The common people follow the religion of the ruler.' "[31] Although seeing the dialectical interplay between ideas and material substratum, both Ibn Khaldūn and Marx tended to emphasise the latter more. Some of the specific ways in which they dealt with economic variables, especially with the role of labour in social relations,

as a superstracture phenomenon, and was taken to task by Ayad (op. cit.) who viewed *'aṣabiyoh* more as an interdependent variable. In the context of this paper, neither of these interpolations would be correct as they both miss the essential point of the dialectic interplay between these phenomena.

29. Rabie, op. cit., p. 33.

30. Ibn Khaldun, op. cit., I, p. 54. Also pp. 42, 160. See also Rabie, op. cit., p. 230 ; Joseph J. Spengler, "Economic Thought of Islam : Ibn Khaldun," *Comparative Studies in Sociology and History*, VI (1663-64), 290-92, 294-95 ; 304-05 ; Issawi, op. cit., p. 17 ; George Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore : Williams and Wilkins Co , 1948), III, 1171 ; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London : George Allen and Unwin, 1957), p. 268 ; Hilmi Zia Ulken, "Ibn Khaldoun : Initiateur de la Sociologie, "*A'amal Mahrajan Ibn Khaldun* (Cairo), p. 29 ; and H.K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1963), pp. 187-88, 196.

31. Ibn Khaldun, op. cit., I, 58.

influence on man.[22] It is through group solidarity that the bedouin tribes are able to survive the harsh desert life.[23] When *'aṣabīyah* has declined in a dynasty, its downfall is all but inevitable: "The dynasty can be founded and established only with the help of group feeling. There must be a major group feeling uniting all the groups subordinate to it."[24] Religion is another important element in society; a dynasty based on religious law is more likely to have wide power and extensive royal authority as religion "does away with mutual jealousy and envy among people and causes concentration upon the truth. But religion cannot fully materialise without *'aṣabīyah* as every mass undertaking by necessity requires group feeling.[25]

'Aṣabīyah is not unrelated to the economic structure of society. Rabie[26] considers it to be one of several phenomena whose characteristics and development are effects of the prevailing mode of living in a culture and of the transition from the more primitive bedouin culture[27] to the more civilised life of the sedentary peoples. But at the same time *'aṣabīyah* is the "vehicle or instrument of transition" of this change because of its unifying power over the desert tribes, giving them greater cohesion and strength over the decadent city-dwellers.[28] Even though religion and, more

22. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, I, 60, 84, 91, 313, 380-81 ; II, 137.

23. Ibid., I, 261.

24. Ibid., I, 119. However, this disintegration can be postponed as the ruling dynasty may for a while dispense with group feeling, and retain control over the populace with its money and soldiers; but eventually "senility" does overtake the dynasty and it falls (II, 111-24).

25. Ibid., I, 320, 322.

26. Muhammad Mahmoud Rabie, *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden : E J. Brill, 1967), p. 51.

27. Including backwoods' Villages. See Gaston Bouthoul, *Ibn Khaldoun: Sa Philosophie Sociale* (Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930), pp. 63-64 ; and P.A. Sorokin, *et al., A Systematic Source Book in Rural Sociology* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1930), Vol. I.

28. Ibn Khaldūn, op. cit., I, 52. In this sense *'aṣabiyah* is directly analogous to Marx's concept of class consciousness, in which wage workers become aware of their historical revolutionary mission and make the transition from a *Klasse au sich* (class-in-itself) to a *Klasse fuer sich* (class-for-itself), or the proletariat (see Coser, op. cit., p. 48 : Marx and Angels, *The German Ideology*, pp. 58-59; Dahrendorf, op. cit., p. 25). Only one student of Ibn Khaldūn, Lewin (in Simon, op. cit., p. 50), has interpreted *'aṣabiyah*

tion from desert to city life is one from *badawa* to *ḥaḍara.* Although these economic exigencies are given such a prominent place in the *Muqaddimah*, non-economic factors are not excluded from exerting an influence on society. Ibn Khaldūn attached great importance to *'aṣabīyah*[19] as an historical force. In interdependence with other phenomena such as religion, royal authority (*mulk*), morals, science, and economic organisation itself, *'aṣabīyah* is a major independent variable in the development of human societies. In contrast to Simon, Ayad, and Issawi[20] who see economic materialism as the most important explanatory element in Ibn Khaldūn's work, White views *'aṣabīyah* (group solidarity) as "at once the motive power of the historical process and the principle which, when discovered, explains the process."[21] However, these two positions can be juxtaposed as we did with Marx in order to see the essentially *dialectical* relationship between social solidarity and changes in social structure. The effects of *'aṣabīyah* are numerous. For one, it is the basis of *mulk*, or royal authority, which is necessary for its restraining

19. *'Aṣabiyah* is one of the most important basic concepts in Ibn Khaldūn's work. It has been translated as " esprit de corps," "famille," "parti," "tribal consciousness," "blood relationship," "feeling of unity," "group mind," "collective consciousness," "group feeling," "group loyalty," "group adhesive," and "group solidarity". The latter, group solidarity, the closest to the original term. *'Aṣabiyah* is a social bond that can be used to measure the strength and stability of social groupings. It is not confined to *badawa*, or desert life, as some writers believe (e.g. Mohamed Abd Monem Nour, "Ibn Khaldun as an Arab Social Thinker," *A'amal Mahrajan Ibn Khaldun*, Cairo, pp. 84-119), although it is stronger among desert people than among ruralites and urbanites. *'Aṣabiyah*, furthermore, is not confined to Arab people : "Ibn Khaldun identifies the *'aṣabiyah* of many [ancient] peoples, even the non-Islamic, Persians, Jews, Greeks. Romans, Turks." Edouard Will, "Comptes Rendus Critiques," *Revue Historique* (October-December 1970), pp. 441-448.

20. Simon, op. cit., M. Kamil Ayad, *Die Geschichts und Ghesellschaftslehre Ibn Haldūns* (Stuttgart u. Berlin, 1930), p. 105 ; Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History* (London : John Murry, 1950), p. 17.

21. Hayden V. White, "Ibn Khaldun in World Philosophy of History," *Comparative Studies in Society and History*, II, 118-19. See also Muhammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun : His Life and Work* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1944), p. 114.

out that "the intellectual activity of man, the arts and sciences, his moral attitudes and behaviour, the style of living and taste, standard of living and customs are determined by the kind and degree of development of *production*.[17] We find evidence for this in Ibn Khaldūn's *Muqaddimah* :

"It should be known that the differences of condition among people are the result of the different ways in which they make their living. Social organization enables them to co-operate toward that end and to start with the simple necessities of life, before they get to the conveniences and luxuries.

"... Those who live by agriculture or animal husbandry cannot avoid the call of the desert, because it alone offers the wide fields, acres, pastures for animals, and other things that the settled areas do not offer. It is therefore necessary for them to restrict themselves to the desert. Their social organization and co-operation for the needs of life and civilization, such as food, shelter, and warmth, do not take them beyond the bare subsistence level, because of their inability (to provide) for anything beyond those (things). Subsequent improvement of their conditions and acquisition of more wealth and comfort than they need, cause them to rest and take it easy. Then, they co-operate for things beyond the (bare) necessities. They use more food and clothes, and take pride in them. They build large houses, and lay out towns and cities for protection. This is followed by an increase in comfort and ease, which leads to formation of the most developed luxury customs. . . . Here, now, (we have) the sedentary people. 'Sedentary people' means the inhabitants of cities and countries, some of whom adopt the crafts as their way of making a living, while others adopt commerce. They earn more and live more comfortably than Bedouins, because they live on a level beyond the level of (bare) necessity, and their way of making a living corresponds to their wealth."[18]

The *badū*, or bedouins, are the most primitive and tough people, while the *ḥaḍar* are the sedentary, or civilised people. The transi-

17. Heinrich Simon, *Ibn Khaldun Wissenschaft von der Menschlichen Kultur* (Leipzig : Veb Otto Harrassowitz, 1959), p. 78 : Fuad Baali, Tr. (Simon), *Ibn Khaldun's Science of Human Culture* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1978), p. 109.

18. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah : An Introduction to History*, trans. from the Arabic by Franz Rosenthal (Princeton : Princeton University Press, 1967), I, 249-50.

when Marx says that "the ideas of the ruling class are in every epoch the ruling ideas,"[14] he is clearly recognising that ideas *can* rule. However, these ideas do arise from the economic interests of the ruling elite. There is no apparent contradiction in saying that ideational variables influence the course of history, even though they did arise from concrete material conditions. This issue goes back to the metaphysical roots of science with Aristotle's exposition of material cause as an object of scientific inquiry, as distinguished from the Platonic theory of ideas. This is all Marx is doing when he observes:

"Once the ruling ideas have been separated from the ruling individuals and, above all, from the relationships which result from a given stage of the mode of production, and in this way the conclusion has been reached that history is always under the sway of ideas, it is very easy to abstract from these various ideas 'the idea' 'die Idee,' etc., as the dominant force in history, and thus to understand all these separate ideas and concepts as 'forms of self-determination' on the part of *the* concept developing in history."[15]

In looking at statement III above this awareness on the part of Marx of the tendency for ideas to eventually develop an autonomy of their own in the face of change is communicated in his use of such terms as "at first" and "at this stage" when speaking of how conceptions appear to be directly related to the material activity of men. We agree then with the Needleman and Needleman's statement, with regard to Marx's work, that, although "there is ultimate economic determinism, the theory is a multi-casual one."[16]

Ibn Khaldūn also gave a predominant, though not exculsive, position to the economic factor in history. Heinrich Simon points

14. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 39.

15. Ibid., p. 42.

16. Martin Needleman and Carolyn Needleman, "Marx and the Problem of Causation," *Science and Society*, 33 (Summer 1969), pp. 322-39. By multi-causal here is not meant "a causal pluralism in which everything could be traced to a virtually infinite multiplicity of effective causes." Meyer, op. cit., p. 28. Rather it refers to a dialectical interplay of causes and effects, which can be explicitly defined. The reader is referred back to footnote 6.

conditions. There exists a dialectic interplay, seen in a historical perspective, between man as active, self-creating subject, and man as an object of the conditions he creates."[11]

Marx was not careful enough in his choice of words ; at times his polemic carried him away from the dynamics of history he was trying to convey into what seemed to be a single-factor determinism. In a letter to Joseph Bloch, in 1890, Engels writes that :

". . . According to the materialist conception of history, the *ultimately* determining element in history is the production and reproduction of real life. More than this neither Marx nor I have ever asserted. Hence if somebody twists this into saying that the economic element is the *only* determining one, he transforms that proposition into a meaningless, abstract, senseless phrase."[12]

The use of political, juridical, religious, and other variables as explanatory ones is evident in historical monographs written by Marx such as the *Eighteenth Brumaire* and *The Class Struggles in France.* Merton has pointed out that if we convert Marx's statement that religion is the "opiate of the people" into a statement of neutral fact, then we can see that "system of religion *do affect behavior*, that they are *not merely* epiphenomena but partially independent determinants of behavior."[13] Similarly,

11. Israel, op. cit., p. 68.

12. "Letters on Historical Materialism," in Lewis S. Fener, Ed,, *Basic Writings on Politics and Philosophy, Karl Marx and Frederick Engels* (New York : Anchor Books, 1959), p. 397. Engels' explicit modification of historical materialism in four letters in 1890 is not without its critics. Bober concludes his discussion of the letters by saying : "The general impression which these letters make, in common with all the other evidence bearing on the problem, comes to the familiar formula that while institutions and ideas have a part in history, their influence is of such a subordinate character that social events and changes are explicable mainly in terms of economics." See M.M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History* (Cambridge : Harvard University Press, 1950), p. 310. Similarly, Mayo says : "So we have an apparent retreat from the earlier strict determinism, a denial that the economic is the *sole* determining factor—whatever that may mean—and are told that only 'ultimately,' 'basically,' 'on the whole,' or 'in the last instance' does the economic foundation determine the super- structure and the course of history There is a frequent use of such vague terms in Marxist literature" (Henry B. Mayo, *Introduction to Marxist Theory* [New York : Oxford University Press, 1960], p. 77).

13. Merton, op. cit., pp. 98-99.

(B) "The mode of production of material life conditions the social, political and intellectual life-process in general. It is not the consciousness of men that determines their being, but, on the contrary, their social being determines their consciousness."[8]

III (A) "The production of ideas, of conceptions, or consciousness, is at first directly interwoven with the material activity and the material intercourse of men, the language of real life. Conceiving, thinking, the mental intercourse of men, appear at this stage as the direct efflux of their material behavior."

(B) ". . . Men are the producers of their conceptions, ideas, etc.—real, active men, as they are conditioned by a definite development of their productive forces and of the intercourse corresponding to these, up to its furthest forms. Consciousness can never be anything else than conscious existence, and the existence of men is their actual life-process."[9]

In statement II (A), Marx especially appears as a strict economic determinist. Yet in II (B) he uses the word "conditions" and then in the next sentence "determines". Each alters the causal direction implied. Even when Marx says that social being *determines* consciousness, social being is not made synonymous with economic existence. In the statements below we can see the *sociological* element in Marx's thought :

"By social we understand the co-operation of several individuals, no matter under what conditions, in what manner and to what end. It follows from this that a certain mode of production, or industrial stage, is always combined with a certain mode of co-operation, or social stage, and their mode of co-operation is itself a 'productive force'."[10]

We have to juxtapose these opposing ideas of determinism and free will and see them in their dialectical relationship to one another. Joachim Israel sums up this crucial Marxian thesis as follows :

"Man *is* certainly a product of social, especially economic, conditions, but it is man himself who creates and changes these

8. Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*. In *Marx and Engels, Selected Notes* (Moscow : Foreign Language Publishing House, 1962), p. 362.

9. Marx and Engels, *The German Ideology*, pp. 13-14.

10. Ibid., p. 18.

unique conception of social science can be understood better if we sketch their work as to (1) the dialectical interpretation of the role of economic and non-economic factors in history ; and (2) the nature of historical change. From their study of these phenomena Marx and Ibn Khaldūn provide us (1) with the rudiments of an empirical-dialectical methodology ; (2) with the beginnings of a theory of society and the manner in which it changes ; and thus (3) with a unique conception of historical sociology.

Economic Interpretation of History. The best known and yet most often misunderstood aspect of Marx's work is his economic interpretation of history. He is often labelled as an economic determinist, and, as such, having a closed system of thought. To clarify this we must engage in some textual criticism. Consider the following three commonly quoted passages from Marx. Each passage is divided into two parts ; the first (A) reflecting an emphasis on economic determinism, the latter (B) an emphasis on free-will activity of men as they make their history.

I (A) "The first premise of all human history is, of course, the existence of living human individuals. Thus the first fact to be established is the physical organization of these individuals and their consequent relation to the rest of nature."

(B) ". . . The writings of history must always set out from these natural bases and their modification in the course of history through the action of man."[7]

II (A) "In the social production of their life, men enter into definite relations that are indispensable and independent of their will, relations of production which correspond to a definite stage of development of their material productive forces. The sum total of these relations of production constitutes the economic structure of society, the real foundation, on which rises a legal and political superstructure and to which correspond definite forms of social consciusness."

proaches, but differ as to the level of critique on which they operate. For more orthodox critiques of the logic of functionalism, see J.N. Demerath, III, and R.A. Peterson, *Systems, Change, and Conflict : A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate on Functionalism* (New York ; The Free Press, 1967) ; Wsevolod W. Isajiw, *Causation and Functionalism in Sociology* (New York : Shocken Books, 1968).

7. Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology* (New York : International Publishers, 1947), p. 7.

find a dialectical synthesis between history and, what we now know as, sociology which incorporates the aspect of change. By dialectical we mean that their approach to the study of human social activity "grasps things and their images, ideas, essentially in their interconnection."[5]-As Marx and Ibn Khaldūn proceed inductively in making socio-historic generalisations they avoid some of the limitations experienced by functionalism.[6] This

Industrial Revolution : An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry, 1770-1840 (London : Routledge and Kegan Paul, 1959).

5. This is the definition used by Frederick Engels in *Anti-Duehring* (New York : International Publishers, 1939), p. 29. Throughout the paper we employ the usual convention of treating Marx and Engels as the same person, especially as the latter deferred to Marx throughout his intellectual career.

6. The attempt to equate functionalism with Marxism (Robert Merton, *On Theoretical Sociology* (New York: The Free Press, 1967); Alfred G. Meyer, *Marxism: The Unity of Theory and Practice : A Critical Essay* (Cambridge: Harvard University Press, 1954); Kingsley Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology," *Amercian Sociological Review*, 24 (December 1959), pp. 757-72; Arthur Stinchombe, *Constructing Social Theories* (New York : Harcourt, Brace and World, 1968), as well as the attempt to posit a "conflict functionalism" (Lewis Coser, *The Functions of Social Conflict* [New York : The Free Press, 1956]; Ralf Dahrendorf, *Classand Class Conflict in Industrial Society* [Stanford : Stanford University press, 1959]) are seen here as misleading. In one sense functionalism can be defined so broadly that it can actually cover almost any kind of scientific endeavour, as Kingsley Davis did. However, this appears to be a way of avoiding or negating the differences involved between functional and dialectical sociology by appealing to a higher, more embracing system. This is resonant to another great system-builder, Hegel, and his idea of the Absolute in which all contraditions will be resolved and stands in direct opposition to the Marxian approach. Meyer himself equates the dialectic with concreteness. Functionalism may be considered as a reified approach to the study of social phenomena. (See Joachim Israel, *Alienation from Marx to Modern Sociology* [Boston : Allyn and Bacon, 1971], p. 328; Peter Berger and Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness," *History and Theory*, 4, 1965, p. 196). That is, it views society as the independent variable or objective reality, with emphasis on institutions and social structure as components of society. Marx and Ibn Khaldūn, however, proceed from a dialectical synthesis of sociological and psychological assumptions and avoid this fallacy. Thus, functional and dialectical sociologyere not mutually exclusive methodological ap-

IBN KHALDUN AND KARL MARX : ON SOCIO-HISTORIC CHANGE

Fuad Baali & J. Brian Price

The relationship between history and sociology has long been subject to controversy. In this paper history is conceived of as a series of changing events and, in this sense, *is* social change. This theme has important implications for social theory. As C. Wright Mills argued, "the general problem of a theory of history cannot be separated from the general problem of a theory of social structure."[1] However, history is still construed by some to be an idiographic discipline which differs from sociology, a nomothetic discipline.[2] This tends to justify, with a few notable exceptions,[3] mutually exclusive scholarship within two separate disciplines.

An adequate solution to the dilemma of how to preserve sociology as a generalising science, taking into account historical variations in society, is suggested in the work of Ibn Khaldūn (733-809/1332-1406) and Karl Marx.[4] In their writings we can

1. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (London : Oxford University Press, 1959), p. 47.

2. See, for example, Neil J. Smelser, "Sociology and the Other Social Sciences," in P.F. Lazarsfeld, *et al.*, Eds., *The Uses of Sociology* (New York : Basic Books, 1967) ; Franz Adler, "The Basic Difficulty of Historical Sociology," *Sociological Quarterly*, 2 (January 1961) ; and Werner J. Cahnman and Alvin Boskoff, Eds., *Sociology and History : Theory and Research* (New York : The Free Press, 1964).

3. See, for example, Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1952) ; and Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy, Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston : Beacon Press, 1966).

4. Neil J. Smelser has come closest to utilising historical material within a functionalist framework in his study of the Lancashire cotton industry. However, as the subtitle of his book indicates, it is an application of theory to the study of this industry. See his book *Social Change in the*

The Emperor of the first Chhin dynasty died in 210 B.C. and it was about this time that Chhin = China = Tseen. Words like *Qāḍī*, *Kimiyā* and *Ṣūfī* are loanwords from Chinese, all to be dated soon after 200 B.C. At first the *Qāḍī* was a Pagan but later a Muslim, but in each case an Arab whose appointment was made official by the local government.

Summary. In Chinese *Ku* means wooden tablet, as also law, suggesting *Ku* = judgment. *Shih* signifies learned, officer. Before A.D. 600 *Ku-Shih* was pronounced *Kuo-Dzi*. It signifies a judge regularly dispensing justice. *Kuo-Dzi* was Arabicised as *Qa-Dzi* clearly before Islam.

to Karlgren. Then *Ku-Shih* was pronounneed *Kuo-Dzi* earlier than A.D. 600. It is easy to accept that *Kuo-Dzi* was Arabicised as *Qa-Dzi*, hence *Qāḍī* or *Kazi*, the designation for a law-dispensing or active judge. The word *Qāḍī* thus was imported before Islam.

The history of the word *Qāḍī* appears quite consistent with its significance as judge. But it lacks historicity. However, Hegel[5] "held that the real is rational and rational is the real." This means that what appears as most probable and thereby rational would have greater chances of having been real. Moreover, Professor S.H. Nasr[6] observes that "One of the most important questions of Islamic philosophy [has been] the conditions under which something needs a cause". Just as an invention is preceded by some necessity, reality is preceded by some cause. Hence, according to al-Bīrūnī, "what becomes manifested at a particular period of history is no more than the unfolding of possibilities already present in that being (at that time)." I ventured to explain how a colony of Arabs in China would require a judge to settle their internal disputes. Such information I discovered is a recent book by R. Israeli where we read as follows:

"At Canton there is a Muslim appointed over those of his religion by the authority of the Emperor of China and he is the judge of all Muslims who resort to that area. The judgments he gives are conformable to the Quran and in accordance with Muslim jurisprudence."[7]

This statement appears in an anonymous work in Arabic dated A.D. 851 entitled "Accounts of China and India". Firstly, we must realise that the judge was no *Shaikh* or *Imām* and that he functioned specifically as a law-giver, whose services were required by the Arabs in a foreign land. It is natural to grant that his office was created as soon as the Arabs had formed a colony at Canton. This certainly occurred in pre-Islamic times. It coincides with the period of early trade between China and Arabia. In turn it means the time when the word *Tseen* for China entered Arabic.

5. J. Fergusson, *Encyclopedia of Mysticism* (1976), quotes Hegel on p. 75.

6. S.H. Nasr, "Alberuni as Philosopher," *Proceedings of Alberuni Intern. Congress*, Karachi, 1973, p. 402.

7. R. Israeli, *Muslims in China* (Copenhagen, 1980), p. 81.

ed a Chinese term or the Chinese took over an Arabic word.

Let us now consider the word *Qāḍī*. It is not found in the Holy Qur'ān and for obvious reasons. When it does appear for the first time in Arabic can be safely predicted. The great miracle of Islam was to integrate the numerous tribes into a community of the faithful when the *Shaikh* was superseded by the Holy Prophet. He now became the sole administrator but with the Holy Qur'ān as the code of law. Further, after the demise of the Prophet his successor, the Khalīfah or Amīr al-Muminīn, became the proper administrator of justice. Only late when *Khilāfat* was virtually abolished and kingdoms arose to be ruled by Amīrs that these, being otherwise engaged in warfare or luxury, had to leave administration of justice to special officers, *Qāḍīs*. The word has a long history; it was coined in China and came into prominence in Arabīa when Muslims were ruled by Amīrs rather than by the Khalifs of the Prophet. We have now to etymologise the word *Qāḍī*.

Giles[2] gives the word *Shih*, character 9992, which he translates first as "officer" and next as "learned," so that *Shih* = learned officer. This reminds us of the way we speak of a judge invariably as a "learned judge". *Shih* then becomes a learned judge or simply "judge". Now judgments were inscribed on wooden tablets. Such material is more tangible than paper or parchment, either of which was very expensive at the time. The word for "wooden tablets" as also for "law" is *Ku*, character 6221, in Giles. Karlgren[3] also translates the word *Ku* as "a block of writing, law". This implies that a judgment or a verdict of law and the material on which judgment is inscribed, as the container and content, get identified with each other. *Ku* then would be a verdict or judgment inscribed on a wooden tablet. Then two words *Ku-Shih* would signify a judge who regularly dispenses justice. Now the pronunciation of the present Chine language differed in pre-Thang period or before A.D. 600. *Ku* was pronounced *Kuo*, as given by Karlgren.[4] And *Shih* was *Dzi* again according

2. H.A. Giles, *Chinese-English Dictionary* (1892).
3. B. Karlgren, *Analytical Dictionary of Chinese* (Paris, 1923).
4. *Idem*, *Phonologie Chinese* (Paris, 1923), Chapter 18.

QADI VERSUS SHAIKH
Their Etymologies

S. Mahdihassan

What can be called "Traditional Etymology" looks upon a word in isolation. The word is all in all without any background or past which has given rise to it. Nevertheless to know the word *Qāḍī* requires our appreciating above all the circumstances when it became necessary to acquire the word since none other could express the sense at the time. The pre-Islamic Arabs were mainly nomads. There were various tribes each headed by a *Shaikh*. The word signifies Master, such as that of a slave, being the law-administrator as also the law-giver. His will and pleasure was all and his judgment was carried out with the speed of marshal law.

Later came a time when Arabs traded with China, bringing silk for the Alexandrian market. This maritime activity can be safely dated as beginning about 200 B.C. while later on Arabs became more and more daring sailors. We can easily grant that while in China disputes arose among the Arabs and they had to be settled. There was no *Shaikh* nor his plenipotentiary with the same autocratic powers. Thus arose the need for an arbitrator to dispense justice and redress the grievances. We have to realise such a situation, which created the circumstances for the word *Qāḍī* to enter into Arabic. Above all, *Qāḍī* becomes a pre-Islamic introduction. On the contrary, Bazmee Ansari[1] imagines that "it is also probable that the Chinese borrowed the word *Qāḍī* from the Arabs". In support of his suggestion the only source he offers is the Urdu work by Badr al-Dīn Chīnī, entitled *Chīn-o 'Arab Ke Ta'alluqāt*, Karachi, 1949. This work is a popular history of later Arabs visiting and settling in China. It throws no light whatsoever on the circumstances in which either the Arabs borrow-

1. Bazmee Ansari, *Humdard Islamicus*, Karachi, Vol. II, No. 4 (1979), p. 88.

Africa, and brings forth an affirmation of basic human values into the cities of Western Europe and North America which can no longer be ignored. The world's attitude must change with this tide ; the Islamic fifth of mankind is at long last recognised as enjoying elemental human rights : this the same basically the right to organise and worship God Alone as they see fit wherever they may be, in Africa, in Western Europe, in Central Asia, in Sindbad's many islands of the sea, or wherever they have made their home,

North America which is carried on, if at all, by the departments of sociology, not by those of religious studies, and never by historians. No wonder serious investigators do not take these studies too seriously. Thus the United States finds itself paralysed in dealing with Muslims elsewhere in the world. Its methods of research on the Islamic world, including in its own territory, must improve, even at its best institutions.

For this reason let us now return to the ongoing mood of confrontation with Islam that prevails in the West, especially with the government and the media in Washington and New York.

This attitude had its beginnings with Algeria in recent years, where, until the Algerians won their freedom twenty odd years ago, they were termed "terrorists". It has continued with Iran and Lebanon, and with Pakistan's dilemma along her Afghan border, which has been badly handled by its sympathisers abroad, as well as in her relations with her generally hostile neighbour to the East. Pakistan's position is extremely delicate, so the country should not be pushed or rushed into any hostile posture, but helped to face its problems calmly.

These problems none the less are not being handled with expertise but with fumbling. This carelessness may lead the United States into a war on two fronts as happened precisely with Hitler, and led to his final defeat in a Berlin bunker.

The fault lies with the Orientalists in Harvard, Princeton, Columbia and Chicago who advise Washington pathetically, just as almost the same persons advised Britain and France so ineptly that they had to abandon North Africa and the Middle East. Those experts' intellectual monopoly with the government and media vitiates any sound planning on the part of the United States. Now better experts must be trained to advise them.

The firm resistance of statesmen like Jinnah and Bourguiba till they achieved freedom for their countries has now yielded to the shriller revolutionary calls of Colonel Qadhdhāfī and His Eminence the Ayatollah Khomeini. What sort of reaction will the next phase bring ?

We watch as the tide of Islam sweeps back over Asia and

centage of Muslims they must now deal with in their total population figures, so that occupation itself becomes a demographic nightmare for them and a strain upon their military. Babakhanov is a pathetic figure, as he bears goodwill to the Muslim world and to visiting Muslims.

The British, fumbling and hypocritical as ever, are both corrupt and corrupting. Their Christian, Jewish and *kāfir* professors still try to love Islam, as the French loved their Franco-Musulmans. The Americans use these worn-out experts and some from other countries in even their best universities, like Hamilton Gibb, Roger Le Tourneau, Bernard Lewis, and Gustav von Grunebaum. Thus their policy is paralysed and aborted.

In Islamabad their diplomats may want to counter the burning of their embassy by acting friendly to visiting American Muslims who can speak for them, while in Cape Town they treat the same Muslims with contempt. Mobil Oil sponsors seminars on Islam at universities where no Muslims are invited to speak, and policemen are posted at the door to give the impression that Muslims are violent. These propagandists need guidelines so that these lectures on the Middle East are not window dressing. Americans cannot hold the Middle East because they are not trusted there, if they are not despised for their duplicity and provocative alliances.

For instance, in South Africa, what is the government policy towards Islam, and in fact towards Islam in all of Africa ? Our religion is as old as Christianity in that country, because it arrived with the Malay nobles, princes and commoners who were transported there as slaves. At the University of Cape Town only five students out of a class of over a hundred had visited any of the sixty mosques in the Western Cape, and apparently because these students happened to be Muslims. Witwatersrand is more concerned with "academic freedom" as preached by non-academics like Jane Fonda than with any lectures on Islam. Perhaps because actors have achieved success in high spheres elsewhere, the students prefer actors to academics in their political and social activities.

This attitude resembles the study of the Black Muslims in

direction. There has been little research of this sort in the departments of religious studies in either North America, Europe, or South Africa. They are concerned with other forms of academic freedom, and bring non-academics to lecture them on it.

In fact, if there is any research, it is generally done by sociologists, as the French have done in North Africa and Brazil, sociologists who can find no message and little ideology in Islam. Not even the Western historians have contributed much, so the field lies wide open for our own students in the Islamic countries with research institutions.

French policy was fatal in the Near East and Africa, but now France is coming around, as that government realises its own true interest ever since the oil crunch. Yet the five universities that the French destroyed in Algeria are being restored by the Algerians, just as the demolished cities of Benghazi and Sfax were not rebuilt by the Germans and British who smashed them.

Iran and Lebanon, the two former French bases in the Middle East, have been lost to Paris through their own ineptitude, so now the French are courting Riyadh and send their senators to Peshawar to help the Afghans against the Soviets. Perhaps they may relieve some of the suffering of the Afghan refugees, and thus repay in some measure the agony of the Algerians who huddled in similar camps along the borders of Tunisia and Morocco twenty years ago. This tragedy underlines the irony of French policy over the years which they have only been able to reverse by losing everything and then starting over.

Meanwhile the Russians likewise have a problem in their own Muslim areas in the Caucasus, Central Asia and along the Volga where the occupation of the khanates of Kazan and Astrakhan started under Ivan the Terrible. Mass-produced Soviet arms and propaganda seem to be easier to assemble than are meat, potatoes and cabbage, or housing and clothing, so that the Soviets have occupied Afghanistan and threaten Iran and Pakistan. The Poles, Hungarians, and Czechs have partners in the menace of their neighbours.

Tsars and commissars express the same destructive policy, yet each Islamic area the Russians occupy raises the overall per-

as to integrate them in a dignified way into its culture.

Since the Second World War there has been an affirmation of Islamic identity that began with the triumphant establishment of Pakistan and the hard fought Algerian War of Independence. Kashmir, Hyderabad and Bangladesh, however, were left as still festering sores on the subcontinent, just as Bukhara and Tashkent are in Central Asia.

West Africa followed suit with Ghana first of all, and then Nigeria, whose initial statesmen under independence were miserably assassinated by Christian army officers. This affront to democracy and religion must be erased through earnest atonement, possibly through its present president, Shehu Shagari, who must serve out his term of office in dignity. The northern Muslims of Nigeria must be assured of their security and institutions.

Sir David Jawara was bared from his native village in Gambia till he became a Muslim again. Let us hope his conversion is sincere. Nigerian schools and those in the Sudan, where Black imāms are trained, hold hope for the spread of Islam in other Black areas of Africa and America.

Recently there has come the Great Migration of Muslims to the cities of Western Europe and North America. Their *hijrah* opens up vistas for the spread of Islam in other countries we had never dreamed of before. The migrants are all of different nationalities, with North Africans in France and the Low Countries, Turks in Germany, and Pakistani and Indian Muslims in England.

In Canada the new Muslims arrive educated and speaking English, so their immediate participation in society as professionals is assured. In the United States they are unfortunately disorganised, and the Blacks especially need more contact with the centres of Islamic teaching we have mentioned in West Africa. Washington simply does not know how to consult them to their mutual benefit.

Who is watching this great movement carefully, and with intelligence and sympathy? Each phase of it, in each separate country, is different, and they all require study, support and

way international trade that flourished between Sijilmāsa in southern Morocco and the Futa Jallon mountains of Guinea.

Thus West Africa was linked to North Africa through trans-Saharan trade, and merchant families of mixed blood, Berber and Black, sprang up on the great savannas of the Sudan, the fabled land of "the Blacks" which stretches from the Atlantic across Africa to the modern republic of that name. When Europe pierced the southern jungles from the sea and established ports for the cruel slave trade, West Africa spread with the banana and marimba music to Brazil, the West Indies and the southern United States.

An ancestral memory tells both the North and South American Blacks that their forefathers were Muslims if they were educated, as many of them were. The valiant Palmares republic in seventeenth-century Brazil reflected the inland empires of Ghana and Songhai along the upper Niger, while the Male cult of Brazil is a disguised Islam from Mali, like the Mandingos of Trinidad. Revolts during the past century reveal this Islamic process that fresh sociologists need to explore.

The stories of Brer Rabbit are a reflection of the jackals Kalila and Dimna who migrated from India through the Arab and Persian world to West Africa, and from there in the kidnapped Black slaves' scanty baggage to the pages of Uncle Remus in Georgia. Other folklore of this sort needs to be sifted all over the American continent.

The less said about the shameful Italian role in its colonies of Somaliland, Eritrea and Libya, the better. The contemporary leaders of Libya still suffer from this trauma.

Indonesia and Malaysia need to be considered here, especially for their struggle against the evils of secularism and communism, twin remedies the West has applied to Turkey as well. Three hundred years ago, Malay nobles who were exiled to South Africa brought Islam to the country of South Africa almost as early as Christianity came, if the monsoon trade in the Indian Ocean had not brought it to harbours like Durban even earlier, as it had been to the ports destroyed by the Portuguese. No real research has been made on these facets of South and East African history so

the State Department and the media even though the Maronites never understood it for fourteen long centuries in their own mountains. None the less it was again Islamic tolerance that left the Christians of Lebanon free in their mountain stronghold, just as by contrast the Muslims of Granada and Valencia were expelled from Spain, as they also were from Croatia and Serbia.

Explorers and missionaries soon went searching the Islamic world for souls to save and more land to occupy or conquer, men like Mungo Park and Foucauld in West Africa and Livingston and the clown Burton in Central Africa. Cardinal Lavigerie had grandiose visions of occupying Algeria and Tunisia for the Vatican. In East Africa, the great port cities like Sofala, Kilwa, Lamu and Malindi, some of which were visited by Ibn Baṭṭūṭah in the fourteenth century, were devastated by the Portuguese and Jesuits two centuries later.

The 'Umānīs then came to Zanzibar, to free the *sawāḥil* or East African "coastlands" and restore peace, trade and culture in the seventeenth century with British assistance, though the ancient ports were not rebuilt. Ki-Swahili remains as a daughter language to Arabic, which was married to Bantu through its syntax. Their trade before steam navigation and airlines had been based on the semi-annual winds of the monsoon trade, centuries even before Islam.

North Africa is Semitic today because the Phoenicians arrived there three millennia ago and founded Punic-speaking ports like Carthage and Algiers. Punic as a language survived in eastern Algeria at least until the time of St Augustine, who was bishop in Annāba or Hippo. The underlay you can find in the French and Italian museums of North Africa prove this fact, though the colonial museums and textbooks tried to make Vercingetorix into an Algerian hero and to forget Hannibal and his elephants, or Arius the Unitarian from Libya.

Thus Arabic became the language of trade in the cities in Tunisia almost as quickly as in Syria, and the Hilālī invasion later on affirmed this fact. The camel plus the Berber pack saddle tied the Maghrib to the Arab world, and also to West Africa across the Sahara. Salt and gold were the articles of commerce in a two-

colonialism on the Islamic body politic. Actually this decline began with the perfidy of Cardinal Ximenez de Cisneros, that great genocide, when he repudiated the 1492 Treaty of Granada, and baptised the Granadine Muslims by aspersion, using a fire-horse one might say, before the conflagrations of the Inquisition, that "Holy Office" as it is called officially in Christian Spain.

Finally only Turkey, Iran and Arabia remained free from foreign occupation, although they all lived under some degree of outside pressure. Since the Second World War the remaining countries have slowly but gradually become free, though their intellectual institutions and politicians still need to achieve full independence. What is freedom when minds and economies are still enslaved ?

The British generals Clive and Wellesley fought for the glory of the East India Company in the seventeenth century against Sirāj al-Dawlah and Tippū Ṣāḥib. Then in the following century Indian Islam was transported bodily to Mauritius, Fiji, Trinidad, Guyana and Natal with indentured labourers after Black slavery was abolished. Another mockery of freedom has left some fruitful scars. The Dutch likewise took Islam from Indonesia to Surinam in South America through the same form of serfdom. Except for Kashmir and the great cities of India like Delhi, Hyderabad, and Lucknow, the area is free now, though under military and political pressure, and the communal riots that too often end in lynching.

Napoleon, whom Arthur Wellesley (or the Duke of Wellington) later defeated at Waterloo, next tried to occupy Egypt, taking a printing press there from the Vatican. Then the French occupied Algeria in the Flyswatter War of 1830, the same year as France lost her Pastry War against Mexico. Their frivolous names show the unscrupulous nature of these campaigns. Lebanon continues as an international nuisance because of similar French interference, because that unhappy patch of land is simply not big enough to form a viable state.

Unfortunately the Lebanese Maronites supply the West, especially the United States, with too many of its Near Eastern "experts" who pretend to understand Islam and interpret it for

The Ottomans' heir, the new secular republic, has been over-publicised by the Western media and superficial scholars, since republican Turkey cannot maintain the prosperity of its now limited Lebensraum. The adoption of the Latin alphabet has not made Turkish a subject of real study anywhere. The Turks might better have kept the Arabic script, as Iran has, since it is more beautiful and stores the records of Ottoman past glory.

Moreover, more ethnic Turks live today under Soviet rule than in diminished Turkey itself. This fact might be a source of strength for the West, provided its centres of Middle Eastern and Soviet studies could learn to understand Islam sympathetically and cease to take the other side in matters like the Cyprus confrontation. Hitler and Napoleon lost out on the road to Moscow by marching east. Washington's contact with the Islamic world should be friendly in the future if the West is to survive, just as episodes like Biafra and Bangladesh have proved to be counter-productive diversions.

The fourth Islamic empīre is Morocco. That country has been free since Rome, except for forty shameful years under French occupation when its king learned to drink wine and brandy. Morocco once produced two of the great African empires, the *Murābiṭs* (or Almoravides in a typical European barbarism) of the eleventh and twelfth centuries, and the *Muwaḥḥids* (or Almohades) of the twelfth and thirteenth. The pure Arabic forms give these dynasties dignity once their meanings are clear, as they should be, in the historian's mind.

The Muwaḥḥids' preoccupation with *Tawḥīd* (God's Oneness), shown in their very name, produced philosophers as towering as Ibn Ṭufail who ranks with Rene Descartes in his artistic analysis of epistemology, and his protege Ibn Rushd (barbarised as "Averroes"), who provided the texts for the revival of Aristotle in the rising universities of Western Europe of his day. Morocco has imperial cities, as they say, where fine handicraft is commonplace in the marketplace and whose architects worked on stone, not plaster as the Granadines did in the last days of the Alhambra.

The past two hundred years have witnessed the ravages of

departments of Islamic studies from the prejudice of their British-trained professors.

Nigeria might become the leading Islamic power in West Africa once the Yoruba and Ibo military are convinced that the assassination of Muslim prime ministers and presidents is a crime against humanity and not a national sport. My own book called *Islam Resurgent* on which this paper is based, was published in Lagos, although it could not be published by the usual publishing houses in the United States.

Islam has been accused of being "medieval," but that is a false charge, though it is still current. When it might have lived in a middle age, Islam produced four great empires to give this judgment the lie.

The first such empire was the Moghul one in India, with its magnificent architecture and culture that was contemporary to the European renaissance. It ended in 1857 with the exile of its last emperor to Burma, but the 80 million Muslims in the Indian republic are still the most skilful and articulate minority in all the Islamic world despite the lynchings that harass them.

Next door and contemporaneously, the Safavids of Persia under the great emperor Shāh 'Abbās showed similar glory in architecture and empire. Half the world is Iṣfahān, they say. Persia fought off the Portuguese pirate and priest, then both the British coming from India and the Muscovite from the north. Afghanistan fought in the same struggle against the British and the Tsars, and trounced the English, sent them packing. Now it is engaged in a similar struggle against Russia, which calls for our assistance. It may lead to consequences within the Soviet sphere itself, as Poland seems to indicate further West.

The Ottomans likewise ruled the Black Sea and eastern Mediterranean area in Anatolia and the Balkans for many centuries, long enough to be respectable by any historical or sociological standards. If Cyprus is Orthodox Christian and Hungary the only country in Eastern Europe with any Protestants, this is because of Turkish religious tolerance, not Venetian or Hapsburg occupation.

in the mid-sixteenth century when Bartolome de las Casas from Seville preached Black slavery as a way of saving the American Indians from extinction, which was threatened by their serfdom under the Spaniards in the West Indies and Mexico. The expulsion of the Spanish Muslims from Granada and Valencia spawned the North African corsairs, whose name shows that their model was really set in the island of Corsica. The American Marines took this European battle "to the shores of Tripoli" in Libya in 1804, as their anthem boasts, and President Reagan's present policy continued this in 1981.

Yet no one tells us nowadays that the Maltese Muslims near by were also sold as slaves, because interest in their fate has vanished from our current history books. Their language is still Arabic laid on a Punic base but with a thick Italian Christian overlay. The Yugoslav Muslims living north of the Sawa River were likewise sold as galley slaves to the French navy by the Venetians during the seventeenth and eighteenth centuries.

The French then intervened in Syria and Algeria, carving a new empire in the Islamic world after losing Canada and India to the British. Louis Massignon expressed his interest in and sympathy for Islam, but most of their experts have been "Orientalists," which is a harsh word in Islamic circles because these officials tried to find out how to humiliate the Muslim and to make him "submit," in their terminology, to Paris and London rather than to God Alone. French interference in Syria has left us Lebanon as an extravagant legacy that embroils the Middle East in further military and religious suppression.

The British had similar schemes in India and Egypt, where they continued this policy of subjection and bland patronage of decadent aristocrats. The legacy has continued in Pakistan and Bangladesh, both cut loose without adequate planning, and without the defensible and recognised borders that other people occupying Middle Eastern land loudly demand. Perhaps the brightest hope received from the British empire has been Nigeria that now leads West Africa as a new Islamic colossus. There 50 to 60 million Muslims live, out of a total population of over 80 million. It also has a score of universities which are engaged in freeing their

THE TIDE OF ISLAM

T.B. Irving

Islam occupies much more of the world's area than most people realise. Between 800 and 900 million Muslims make up about 20% of the world's population, from Morocco to Indonesia. Islam also has contributed fourteen glorious centuries to the world's history. This is mentioning the bald statistics only.

Yet currently the West finds itself in a serious confrontation with Islam that must be resolved if both parties are not to court disaster. The Portuguese finally left West and East Africa in panic because of this confrontation ; they evacuated Angola and Mozambique in humiliation, leaving those former colonies to the mercy of the Cubans.

None the less the Portuguese, almost without knowing it, took Islam to Brazil three or four centuries ago when they kidnapped Africans and sold them as slaves in South America. Many of these slaves were nobles who were literate, and whose language of prestige was Arabic, just like the Malay nobles who were exiled to the Cape of Good Hope in the same sixteenth century. These are pages of world history that either have been ignored or are underestimated.

Similarly, the Spaniards finally lost their last toeholds in Morocco and Equatorial Africa only recently, while they still hang on to the cities of Ceuta and Melilla in Morocco, where they refuse to permit any mosques to be built, just as they ban them in Spain itself. The only mosques permitted in Ceuta, for instance, on the continent of Africa, is in the basement of the city market next to the toilets, where farmers are allowed to pray. 'Abd al-Raḥmān al-Dākhil's great mosque of Cordoba can only be used for the noon and afternoon prayers, and at these times only grudgingly.

This Spanish attitude towards Islam and Black Africa was set

OUR CONTRIBUTORS

★ Dr T.B. Irving	*A well-known Muslim scholar from United States*
★ Dr S. Mahdihassan	*A scholar from Karachi*
★ Professor Fuad Baali	*An Arab scholar from Kuwait*
★ Professor Jagan Nath Azad	*Department of Urdu University of Jammu*
★ Professor Niaz Erfan	*Secretary, Board of Intermediate & Secondary Education, Rawalpindi*
★ Professor Syed Fayyaz Habib	*Government College, Jhang*
★ Dr Mohammad Noor Nabi	*Department of Philosophy, Aligarh Muslim University*

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately
in
English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan		Foreign countries
[illegible]		[illegible]
Rs 38.00		US $ 8.00 or £ Stg. 4.50
	Price per copy	
[illegible]		[illegible]
Rs 10.00		US $ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by

Dr M. Moizuddin, Editor and Secretary of the Editorial Board of the Iqbal Review and Director, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Printed at

ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

April 1982

IN THIS ISSUE

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

LAHORE

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی ۱۹۸۲

مندرجات

اقبال اکادمی پاکستان — لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی، مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن، آثاریات، وغیرہ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
38 روپیہ	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ

قیمت فی شمارہ

10 روپیہ	2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، "اقبال ریویو"، 116 میکلوڈ روڈ، لاہور، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

ناشر: ڈاکٹر وحید قریشی، مدیر و معتمد مجلس ادارت و ناظم

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

مطبع: زرین آرٹ پریس، ۱۲ ریلوے روڈ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

مجلس ادارت

صدر: ڈاکٹر محمد باقر — مدیر و معتمد: ڈاکٹر وحید قریشی

ارکان

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر محمد سعید شیخ — پروفیسر خواجہ غلام صادق

جلد ۲۳ — جولائی ۱۹۸۲ — بمطابق رمضان المبارک ۱۴۰۲ — نمبر ۲

مندرجات

ہمارے قلمی معاونین

- سید نذیر نیازی (مرحوم) — ماہر اقبالیات
- ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی — شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
- جناب صابر کلوروی — گورنمنٹ کالج ، غازی (تربیلا ڈیم)

Accession 83913
Date 1-11-85

شریعتِ اسلامیہ : اقبال کی نظر میں

سید نذیر نیازی

اقبال کے نزدیک دینِ اسلام ایک ہمہ گیر اصول ہے جس نے زندگی اور اس کے ہر پہلو کا احاطہ کر رکھا ہے ۔ وہ ایک اساسِ فکر و عمل ہے ، ایک ابدی صداقت ، کائنات میں ہر کہیں کار فرما ، کائنات کا ہر ذرہ اس کے تابع ، شریعتِ اسلامیہ اسی اصول اور اس صداقت کی عملاً ترجمانی ، اس کے بروئے کار لانے کا ذریعہ ہے :

ہست دینِ مصطفیٰ دینِ حیات　　شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات[1]

اسلام دینِ حیات ہے ۔ شریعتِ اسلامیہ آئینِ حیات کی تفسیر ۔ آئین تقاضائے حیات ہے ۔ اسے آئین مل گیا تو ایک نظامِ مدنیت وجود میں آ جائے گا ۔ قوم اس نصب العین کے حصول میں آگے بڑھے گی جو اس کی تقویم اور تقویت کا راز ہے ، اس کی ہستی اور وجود کی وجہِ جواز ۔ آئین نہیں تو زندگی کو بھی ثبات نہیں ، نہ اجزائے حیات کی شیرازہ بندی کا کوئی امکان :

آدم کو ثبات کی طلب ہے　　دستورِ حیات کی طلب ہے[2]

یہ اس لیے کہ انسان کو جو قوائے علم و عمل عطا ہوئے ، جو گوناں گوں صلاحیتیں اور قابلیتیں ملی ہیں ، جو تقاضے طرح طرح سے اس کے ضمیر اور باطن میں اُبھرے ، وہ اسے کسی نہ کسی راستے پر ڈال دیتے ہیں ۔ یہ کسی تعمیری مقصد پر مرتکز ہوں گے تو کسی آئین کے سہارے ــــ آئین ہی کی

۱- ''رموزِ بے خودی'' (''کلیاتِ اقبال فارسی'') ، ص ۱۲۸ -
۲- ''ضربِ کلیم'' (''کلیاتِ اقبال اُردو'') ، ص ۱۸/۴۸۰ -

بدولت فرد اور جماعت کے روابط منضبط ہوں گے ، فرد کی شخصیت اور معاشرے کے نشو و نما کا طبعی عمل کامیابی سے جاری رہے گا ۔ یہ عمل جاری رہے گا تو انسان اور انسانیت کے جوہر کھلیں گے ۔ زندگی کا سفر اگرچہ بڑا کٹھن اور طرح طرح کی مشکلات سے پُر ہے ، شریعتِ اسلامیہ کی رہ نمائی میں بامید و اعتماد کامیابی سے طے ہوتا رہے گا ۔ زندگی ایک پیش رس حرکت ہے ، اس کا مزاج تخلیقی ہے ، بامقصد اور بالصر ۔ اس میں ہر لحظہ تغیر اور انقلاب ہے ، ہر لحظہ نئے نئے مواقع ۔ اس کے ایک نہیں کئی مسائل ہیں ، ایک نہیں کئی تقاضے ، کئی ممکنات ۔ اس میں تعمیر اور اصلاح بھی ہے ، تخریب اور فساد بھی ، لیکن شریعتِ اسلامیہ میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ اسے ضلالت اور شقاوت سے محفوظ رکھے ، خیر و سعادت کے راستے پر ڈال دے ۔ شریعتِ اسلامیہ کی بنا حقائق پر ہے ۔ اس میں ہمارے جملہ مسائل کا حل موجود ہے ۔ شریعتِ اسلامیہ ہی ہماری لیے خیر و شر کا معیار ہے ، نفع و ضرر ، غلط اور صواب ۔ شریعتِ اسلامیہ ہی کی بدولت جیسے بھی حالات ہوں انسان ان پر قابو حاصل کر سکتا ہے ۔ شریعتِ اسلامیہ قوت اور طاقت کا سر چشمہ ہے ۔ کیا خوب کہا ہے اقبال نے :

شارعِ آئیں شناسِ خوب و زشت ہر تو ِ ایں نسخۂ قدرت نوشت[۳]

شریعتِ اسلامیہ کا تقاضہ ہے کہ ہم زندگی کو مردانہ وار لبیک کہیں ، زمانے کی رَو پر دسترس حاصل کریں ، اس کا رخ اپنی غایتِ حیات کی طرف موڑ دیں ۔ شریعتِ اسلامیہ کی رو سے جو آئینِ حیات منضبط ہوتا ہے اس کا سر چشمہ ہے قرآن مجید اور قرآن مجید :

نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

• • • •

نوعِ انساں را پیامِ آخریں حاملِ او رحمة للعالمین[۴]

۳- ''رموزِ بے خودی'' (''کلیات'') ، ص ۱۲۷ -

۴- ایضاً ، ص ۱۲۱ - ۱۲۲ -

شریعت ہی ہمارے لیے ایمان و یقین کا ذریعہ ہے ۔ شریعت ہی کی بدولت ہم اس صداقت کو پا لیتے ہیں جو قرآن مجید ہمارے لیے لے کر آیا ۔ شریعت کی پابندی دوسرا نام ہے کتاب و سنت سے تمسک کا ۔ اقبال کے ان اشعار پر غور کیجیے :

علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست — اصل سنت جز محبت ہیچ نیست
فرد را شرع است مرقات یقیں — پختہ تر از وے مقامات یقیں

* * * *

قدرت اندر علم او پیداستے — ہم عصا و ہم ید بیضاستے

مختصراً یہ کہ

با تو گویم سر اسلام است شرع — شرع آغاز است و انجام است شرع ۵

شریعت ہی کی پابندی سے اصل زندگی کا آغاز ہوتا ہے جس کی اسلام نے تلقین کی ۔ ہم اس راستے میں قدم رکھتے ہیں جو اسلام نے ہمارے لیے تجویز کیا ۔ شریعت اسلامیہ ساری زندگی پر محیط ہے ۔ محض فقہی غور و تفکر اور وضع احکام تک محدود نہیں ۔ فقہی غور و تفکر اور وضع احکام اس کا منہاج ہے ۔ وہ خود سیاست ، معیشت ، اخلاق ، معاشرت ، آئین و قانون ، حیات انفرادی اور اجتماعی ، تہذیب و تمدن ، ثقافت اور فکر و فرہنگ سب میں کار فرما ہے ۔

جب تک مسلمان شریعت کے پابند رہے ، دنیا پر چھائے رہے ، سربلندی اور سرفرازی نے ان کے قدم چومے ۔ معلوم ہوتا تھا زندگی اور اس کی رونق انہی کے دم سے قائم ہے ، لیکن جوں ہی شریعت سے انحراف ہونے لگا عالم اسلام طرح طرح کے فتنوں کا آماج گاہ بن گیا ۔ اس کی سیاسی اور ملی وحدت میں فرق آ گیا ، اتحاد خیال رہا ، نہ اتحاد عمل ، تفرقہ اور انتشار رونما ہوا اور ایک اُمت کئی اُمتوں میں بٹ گئی ۔ ابتدا اس کی ملوکیت سے ہوئی ۔ ہمارے نزدیک سیاست عبارت تھی خلافت سے ۔ ہم اسے اقتدار پر محمول کرنے لگے ۔ ہم بھول گئے خلافت کیا ہے ۔ اقبال نے ہمیں یاد دلایا :

۵۔ ایضاً ، ص ۱۲۶ - ۱۲۷ ۔

خلافت بر مقامِ ما گواہی است حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است!۶

شریعت سے انحراف ہوا تو فرقہ بندی نے سر اُٹھایا اور فرقہ بندی نے اپنے حق میں تاویلات کا سہارا لیا ۔ احکامِ شریعت کی طرح طرح سے تاویلیں ہونے لگیں حالانکہ شریعت ہر طرح سے واضح ہے ۔ ان میں تاویل و تعبیر کی گنجائش ہی نہیں ۔ احکامِ شریعت قرآن مجید کے احکام ہیں اور ریب و ابہام سے پاک :

آں کتابِ زندہ ، قرآنِ حکیم حکمتِ او لایزال است و قدیم
حرفِ او را ریب نے تبدیل نے آیہ اش شرمندۂ تاویل نے۷

تاویلات میں رسوخ فی العلم تو تھا نہیں ، زیادہ تر ابتغائے فتنہ ہی کی روح کام کر رہی تھی ۔ بجائے اس کے کہ ہم شریعت کی مصلحتوں کو سمجھتے ، اس میں غور و تفکر سے کام لیتے ، ہم اس کی غرض و غایت سے دور ہٹتے گئے ۔ ہماری نگاہیں ذاتی مفادات اور نفع و ضرر پر مرتکز ہو گئیں ۔ یہ ایک بہت بڑا سبب تھا ہمارے زوال و انحطاط کا ۔

ایک دوسرا فتنہ جو احکامِ شریعت کی تاویل اور اپنے رنگ میں تعبیر کی طرح شریعت سے انحراف میں رونما ہوا اور یہ ظاہر و باطن کا امتیاز تھا ۔ کہا گیا شریعت کا ایک ظاہر ہے ، ایک باطن ۔ ہم اگر مکلف ہیں تو اس کے باطن کے ، ظاہر کے نہیں ہیں ۔ بقول سید جمال الدین افغانی ، یہ ایک فسادِ عظیم تھا جس نے ہماری روحِ ملی اور امتیازِ دین کو کچل کر رکھ دیا ۔ یہ فسادِ خیال آج بھی کسی نہ کسی رنگ میں سر اُٹھا لیتا ہے ۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ شریعت میں ظاہر و باطن کے امتیاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ چنانچہ اقبال نے کہا اور نہایت واضح الفاظ میں کہا :

در شریعت معنیٔ دیگر مجو غیرِ ضو در باطنِ گوہر مجو
ایں گہر را خود خدا گوہر گر است ظاہرش ، گوہر بطونش گوہر است۸

۶- ''ارمغانِ حجاز'' (''کلیات'') ، ص ۹۰۲/۹۷ -
۷- ''رموزِ بے خودی'' (''کلیات'') ، ص ۱۲۱ -
۸- ایضاً ، ص ۱۲۶ -

باطنیت کی طرح ایک تیسرا فتنہ وہ ہے جسے اقبال نے عجمی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہ فتنہ ہے شریعت اور طریقت میں تفریق کا۔ کہا جاتا ہے طریقت روح ہے، شریعت اس کا پیکر، لیکن روح اور پیکر کے اس امتیاز سے بھی کچھ ایسے ہی نتائج مرتب ہوئے جیسے تاویل و تعبیر اور ظاہر و باطن کی تفریق سے۔ تاویل و تعبیر کی نظر اگر فرقہ بندی پر تھی تو باطنیت کی اسرار و خفایا پر۔ عجمی تصوف میں اس سے فرار اور تعطل کا رجحان پیدا ہوا، ایک فلسفیانہ سی جذباتیت کا، جسے حقائق سے لگاؤ تھا نہ ان کا شعور۔ لہٰذا اقبال کو کہنا پڑا کہ اگر لفظ طریقت کے استعمال پر اصرار ہے یا تصوف میں ایک ایسی اصطلاح رائج ہو چکی ہے تو بھی سمجھ لینا چاہیے طریقت فی الحقیقت ہے کیا۔ طریقت نام ہے زندگی کی گہرائیوں میں اتر کر شریعت کی کنہ تک پہنچنے کا:

پس طریقت چیست اے والا صفات شرع را دیدن بہ اعماقِ حیات[۹]

حالانکہ اس امر کی ضرورت ہی نہیں کہ اصطلاحاتِ قرآنی کے مقابلے میں یا ان کے متوازی ہم کچھ اور اصطلاحات وضع کریں۔ شریعت ہمارے لیے جو تکلیفات لے کر آئی ہے وہ تقاضائے حیات ہیں۔ یہ نہیں کہ بہ جبر ہم پر نافذ کی گئی ہوں۔ قرآنِ پاک نے نہایت واضح الفاظ میں کہا ہے: لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا (۲ : ۲۸۶)۔ ضرورت تھی اس ارشادِ ربانی کے معنی و مطلب پر غور کرنے کی، نہ کہ شریعت میں تاویل و تعبیر، ظاہر اور باطن یا شریعت اور طریقت میں امتیاز کی۔

رہی ملوکیت، سو ملوکیت ایک انحرافِ عظیم تھا شریعت سے۔ ملوکیت کا آغاز تو نہایت شان دار تھا، لیکن اس کی بنیاد چونکہ سیاست اور جہاں بانی کے بجائے غلبہ اور استیلا پر ہے لہٰذا کچھ دنوں کے بعد طرح طرح کے امتیازات اور تفریقات سر اٹھاتے ہیں، طرح طرح کے مسائل رو نما ہوتے ہیں۔ ان کا حل چونکہ معاشرے کی رائے اور استصواب سے بھی کیا جاتا اس لیے معاشرے میں انتشار اور پراگندگی پھیل جاتی ہے، اس کا طبعی نشو و نما رک جاتا ہے، فرد کی شخصیت دب جاتی ہے، اسے اپنے

۹- "پس چہ باید کرد" ("کلیات")، ص ۸۲۷/۳۱ -

اظہار کا پورا پورا موقع نہیں ملتا ، حریت ، آزادی ، اخوت ، مساوات اور عدل و احسان کے تقاضے پورے نہیں ہوتے ۔ رفتہ رفتہ خود ملوکیت میں ضعف و انحطاط پیدا ہو جاتا ہے ۔ انسان کا رخ اس کی غایتِ حیات کی طرف (جس کی اسلام نے ہر اعتبار سے وضاحت کر دی ہے) نہیں رہتا ۔ زندگی میں یک سوئی اور یک جہتی کے بجائے ایک کشمکش سی رونما ہو جاتی ہے ۔ اس کے اجزا ایک دوسرے سے ٹکرانے لگتے ہیں ۔ یہی کچھ عالمِ اسلام میں بھی ہوا ۔ دینی ، اخلاقی ، سیاسی ، اجتماعی ، عقلی اور فکری پہلوؤں میں ہم آہنگی باقی نہ رہی ، تہذیب و تمدن کا ارتقا رک گیا ، ثقافت کی روح مجروح ہو کر رہ گئی ۔ یوں قدرتاً شریعت کا فہم بھی کم ہوتا چلا گیا ۔ شریعت کا تقاضا تھا تفقہ اور اجتہاد تاکہ جیسے بھی مسائل اور جیسے بھی تقاضے اُبھر رہے ہیں باعتبارِ شریعت وضعِ احکام (قانون سازی : legislation) کا سلسلہ جاری رہے ، لیکن ایسا نہ ہو سکا ۔ تقلید اور قدامت پرستی نے سر اُٹھایا ۔ فقہِ اسلامی میں جمود پیدا ہو گیا ۔ حریتِ خیال رہی ، نہ وہ خلاقی اور دراکی جس پر فقہِ اسلامی کی عظیم الشان عمارت تیار ہوئی تھی ۔ یہ نتیجہ تھا عالمِ اسلام کے انحطاط ، سیاسی ، اجتماعی ، مادی ، اخلاقی اور ذہنی فساد کا ۔ مگر اسلام ایک صداقت ہے اور کائنات کا ہر ذرہ اس صداقت کے تابع ۔ لہذا مسلمان کسی بھی حالت میں ہوں یہ صداقت اپنے اظہار کا کوئی نہ کوئی راستہ نکال لیتی ہے ۔ اسلام زندگی ہے اور زندگی چند دنوں دبی تو رہ سکتی ہے لیکن بالآخر اُبھرتی ہے اور جو بھی قید و بند ہے اسے توڑ ڈالتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ جب عالمِ اسلام تاتاری سیلاب کی نذر ہو گیا ، اس کا عروج و زوال اور اقتدار و اختیار محکومی اور مغلوبی سے بدل گیا ، تو عین اس وقت اجتہاد کی آواز بلند ہوئی اور جیسے جیسے زمانہ گزرتا رہا بلند تر ہوتی چلی گئی ۔ یہ اس لیے کہ شریعتِ اسلامیہ کی عملاً پابندی کا تقاضا تھا وضعِ احکام ، بالفاظ دیگر قانون سازی ، اور وضعِ احکام فقہِ اسلامی کی ذمہ داری ، جس کے بغیر ناممکن ہے ہم زندگی کی تغیر پزیری پر دسترس حاصل کر سکیں ، اس کا رخ اپنی غایتِ حیات کی طرف موڑ دیں ۔ لہذا عالمِ اسلام کی ، جو روز بروز شریعت سے دور ہٹ رہا تھا ، جس کی زندگی عقیدۂ نو اسلامی (لیکن حقیقت میں غیر اسلامی) طور طریق

اختیار کر رہی تھی ۔ رجعت الی الاسلام کی کوئی صورت تھی تو یہی کہ فقہِ اسلامی پر صدیوں سے جمود کی جو کیفیت طاری ہے اسے دور کیا جائے ۔ وہ اگر شریعت کا ساتھ دے سکتا اور زمانے کا گزر جن حالات اور واقعات سے ہو رہا ہے ان کو اسلام کے قالب میں ڈھال سکتا ہے تو صرف اجتہاد کی بدولت ۔ بقول اقبال یہ زندگی کی رمق تھی جس سے عالمِ اسلام میں اجتہاد کی صدا بلند ہوئی ، یہ تقاضا اُبھرا کہ ہم شریعتِ اسلامیہ کی رہ نمائی میں پھر اپنا کھویا ہوا اقتدار اور قدر و منزلت حاصل کریں ۔ یہ شاید امام ابن تیمیہ تھے جنھوں نے اجتہاد کے حق میں سب سے پہلے آواز بلند کی ، عالمِ اسلام کے دل و دماغ کو جھنجوڑا ، فقہِ اسلامی کی تازگی اور خلاقی پر زور دیا ۔ زمانہ گزرتا چلا گیا ، مگر یہ آواز دب نہ سکی ۔ ایک آواز نجد سے اُٹھی ، مصر ، ترکیہ ، اسلامی وسط ایشیا اور اسلامی ہندوستان سے ، سلبِ اقتدار سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ نے اور سلبِ اقتدار کے بعد اقبال نے یہ آواز بلند کی ۔ اس مقالے کا موضوع چونکہ شریعتِ اسلامیہ ہے جیسا کہ اقبال نے اسے سمجھا اور شریعتِ اسلامیہ کا احیا بجز اجتہاد کے ممکن نہیں اس لیے اقبال نے اجتہاد پر جس طرح اظہارِ خیال کیا ہے اس کا لحاظ رکھ لینا مناسب ہی نہیں ضروری بھی ہے ۔

اقبال کے نزدیک اجتہاد ہی وہ اصول ہے محض ایک فقہی حقیقت نہیں جس سے اسلامی نظامِ مدنیت کا نشو و ارتقا جاری رہتا ہے ۔ زندگی کی کار آفرینی ، خلاقی اور تازہ کاری میں فرق نہیں آتا ، معاشرے میں جمود پیدا نہیں ہوتا ۔ زمانہ نام ہے تغیر اور انقلاب کا ۔ اجتہاد اس کا مداوا ۔ اجتہاد ہی کی بدولت ہم زمانے کا رخ اپنے مقاصد کی طرف موڑ دیتے ہیں ۔ بامید اتحاد اپنی غایتِ حیات کی طرف بڑھتے ہیں ۔ ورنہ زمانہ تو ایک سیلِ بے پناہ ہے کہ اگر اس کی تغیر پزیری سے بے اعتنائی برتی گئی تو افراد و اقوام کو خس و خاشاک کی طرح بہا لے جاتا ہے ۔ اجتہاد ایک امرِ ناگزیر ہے اور زمانۂ رسالت ہی سے مسائل اور معاملات میں بروئے کار آ رہا تھا ۔ اب جو اصول روزِ اول ہی سے فقہِ اسلامی کے مسلسل نشو و نما میں کار فرما تھا ، تو اس کے سہارے اسلامی فقہ کی عظیم الشان عمارت تیار ہوئی ۔ اسے کیسے نظر انداز کیا جا سکتا ہے ؟ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ فقہی

غور و فکر کا عمل مکمل ہو گیا ، باب اجتہاد بند ہے ؟ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ زمانے کی حرکت معطل ہو چکی ہے ، زندگی میں جمود اور تعطل پیدا ہو گیا جو ظاہر ہے ایک غلط ہی نہیں بلکہ نا ممکن بات ہے ۔ اور اس صورت عالم اسلام اگر زندہ ہے ، عالم اسلام میں دم ہے ، حرکت ہے ۔ اسلام عین زندگی ہے ، زندگی ہی کی طرح متحرک اور پیش رس ۔ ہم چاہتے ہیں ہماری زندگی اسلام کے سانچے میں ڈھل جائے ۔ سیاست اجتماع ، اخلاق معاشرے ، دنیا اور عملاً ہر اعتبار سے شریعت ہماری رہ نمائی کرے تو اجتہاد کے بغیر چارہ کار نہیں ۔ اقبال نے بجا طور پر کہا کہ آج عالم اسلام میں ہر کہیں اجتہاد کی آواز بلند ہو رہی ہے ۔ نژاد نو کا مطالبہ ہے کہ ہمارا گزر جن حالات سے ہو رہا ہے از روئے شریعت ان کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ احیائے اُمت اور اقامت دین کے جو الفاظ بار بار ہماری زبان پہ آتے ہیں ان کا تقاضا کیا ہے ۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اسلام پھر ہماری زندگی کا اصل الاصول بن جائے ، صحیح معنوں میں اس کا زندہ اور فعال عنصر ثابت ہو ؟ لیکن اقبال کے نزدیک اجتہاد کے کچھ شرائط ہیں ۔ اجتہاد جتنا ضروری ہے اتنی ہی اس میں احتیاط لازم پڑتی ہے ۔ اجتہاد تجدد نہیں کہ آپ اجتہاد کے عذر میں جیسے چاہیں اپنی زندگی بدل لیں ۔ اس سے تو یہی بہتر ہے کہ اجتہاد سے کنارہ کش ہی رہیں ، ورنہ اس طرح کا اجتہاد ہمیں اسلام سے دور لے جائے گا ۔ اقبال کو اس امر میں حضرات ائمہ سے پورا پورا اتفاق تھا کہ اجتہاد کی چند ایک شرائط ہیں ۔ انہیں پورا نہیں کیا گیا تو اجتہاد اجتہاد نہیں رہے گا ، بدعت ہوگی ، الحاد ہوگا ۔ اس صورت میں تو تقلید ہی بہتر ہے ۔ چنانچہ ''رموز بے خودی'' میں اقبال نے تنبیہ یہاں تک کہ دیا کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است ۔ دین رستہ ان کے ہاتھ کیسے دیا جا سکتا ہے ۔ مگر یہ صرف ایک تنبیہہ تھی اجتہاد کی ضرورت کے لیے انہوں نے بہت اصرار کیا ، بلکہ اس سلسلے م ایک ایسی بات کہی جس کی طرف اس سے پہلے کسی نے اشارہ نہیں کیا اقبال دیکھ رہے تھے کہ عالم انسانی اپنے غور و فکر کی کس منزل ہے ، کس طرح مستقبل کی طرف بڑھ رہا ہے ، اس کے مسائل کیا ہیں مشکلات اور خطرات کیا ۔ عالم اسلام بھی عالم انسانی کا ایک حصہ ۔

اس سے بے تعلق نہیں رہ سکتا ۔ ان کی حسِ تاریخ نہایت قوی اور نظر بڑی وسیع اور گہری تھی ۔ انھوں نے اجتہاد پر قلم اُٹھایا تو سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ اسلام ایک ثقافتی تحریک بھی ہے ۔ یہ بھی اس کی دعوت کا ایک پہلو ہے ۔ اس کا خطاب نوعِ انسانی سے ہے ۔ مقصد اس کا تعمیر و اصلاح اور تشکیلِ دین ہے ۔ اسلام دینِ حیات ہے ، شریعت آئینِ حیات کی تفسیر ۔ اول و آخر اسلام اور اسلام جو کہ ایک ہمہ گیر اصول ہے ، لہذا ایک نظامِ مدنیت بھی ۔ شریعت اس کی اساس ۔ تنقہ اور اجتہاد وہ کار فرما عنصر جس سے اسلامی معاشرے کی تشکیل ہوتی ہے ، ایک ریاست معرضِ وجود میں آ جاتی ہے ۔ جہاں تک معاشرے کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک اسلام نے اس کی بنیاد ان عالم گیر ، غیر متبدل اور ابدی اصولوں پر رکھی جن سے انسانی معاشرے کا نشو و نما وابستہ ہے ۔ ریاست ایک وحدت ہے ، ان روحانی قوتوں کی عملاً ترجمانی کا ذریعہ جو تقدیرِ عالم کی صورت گر ہیں ، لہذا ان امتیازات سے پاک جن کو دین و دنیا سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ توحید بنا ہے وحدت انسانی کی ، جمعیت بشری ، آزادی اور مساوات کی ۔ یہ سب باتیں جو بڑی تشریح طلب ہیں ہمارے سامنے ہوں گی ۔ علی ہذا وہ شرائط جن پر ائمہ فقہا نے زور دیا ہے تو ہمارے لیے اجتہاد کا عمل آسان ہو جائے گا ۔ سیاست ، اخلاق اور معاشرت ، علم و حکمت ، ادب اور فن غرضکہ تہذیب و تمدن میں جس اعتبار سے دیکھیے شریعت کی حکم رانی ہوگی ۔ اگر ہماری زندگی اسلام کے سانچے میں ڈھل سکی اور یہی جمہوریۂ اسلامیہ پاکستان کا نصب العین ہے ۔

اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
کی
چند مطبوعات کی اشاعت ثانی

	قیمت
۱- پیام مشرق (عربی ترجمہ)	
از ڈاکٹر عبدالوہاب عزام	۲۰ روپے
۲- اقبال اور حیدرآباد دکن	
از نظر حیدر آبادی	۲۱ "
۳- اقبال اور عطیہ بیگم	
اُردو ترجمہ از ضیاء الدین برنی	۱٦ "
۴- تذکرۂ شعراء کشمیر (جلد دوم)	
از سید حسام الدین راشدی	۵۱ "
۵- تذکرۂ شعراء کشمیر (جلد سوم)	
از سید حسام الدین راشدی	۵۱ "

"اقبال ، جادوگرِ ہندی نژاد"
ایک تنقیدی مطالعہ

رفیع الدین ہاشمی

تقسیمِ ہند کے بعد کئی برسوں تک علامہ اقبالؒ کے افکار اور شاعری کو بھارت میں کچھ زیادہ لائقِ اعتنا نہیں سمجھا گیا ۔ ابتدائی پچیس سالوں میں بہت کم بھارتی دانش وروں اور نقادوں نے سنجیدگی کے ساتھ اقبال کو موضوعِ مطالعہ بنایا ۔[1] شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ہم نے اقبال کا امیج تصورِ پاکستان کے خالق کی حیثیت سے ابھارا تھا ، اور یہ کچھ ایسا غلط بھی نہ تھا ، مگر ہندوستانیوں کے لیے اقبال کی یہ حیثیت کسی اہمیت کی حامل نہ تھی ، کیونکہ اسلامی مملکتِ پاکستان کا تصور ان کے نیشنلزم اور سیکولرزم سے متصادم تھا ۔

۱۹۷۳ء میں اقبال صدی کی پہلی لہر نے بھارت کے اہلِ علم اور دانش وروں کو اس فراموش کردہ موضوع کی طرف متوجہ کیا ۔ ۱۹۷۷ء میں اقبال صدی کی دوسری لہر سے اقبال کے بارے میں ہندوستانی نقادوں اور دانش وروں کے رہے سہے تاسّلات (reservations) بھی ختم ہو گئے ۔ اس خوش آیند تبدیلی کے نتیجے میں اس عرصے میں سینکڑوں مقالات و

۱۔ زیادہ سے زیادہ پروفیسر جگن ناتھ آزاد ، اقبال سنگھ ، مولانا ابوالحسن علی ندوی اور ڈاکٹر عبدالحق کے نام لیے جا سکتے ہیں ۔ مطالعۂ اقبالیات کے سلسلے میں جگن ناتھ آزاد کا نام بھارت میں سب سے زیادہ نمایاں ہے ۔ وہ معترف ہیں کہ : "تقسیمِ ہند کے بعد . . . ہندوستان نے اقبال سے ایک طرح کی بے اعتنائی برتی" ("اقبال اور اس کا عہد" ، الہ آباد ، ۱۹۲۳ ، ص ۱۲) ۔

مضامین لکھے گئے - بیسیوں کتابیں اور جرائد کے اقبال نمبر شائع ہوئے -
مزید برآں دہلی ، لکھنو ، بھوپال ، حیدر آباد ، جموں ، سری نگر اور
بعض دوسرے شہروں میں وقتاً فوقتاً سیمینار منعقد ہوتے رہے - کشمیر
یونیورسٹی میں مطالعۂ اقبال کے لیے اقبال انسٹی ٹیوٹ کا قیام عمل میں
آیا ، جس نے حال ہی میں ''اقبالیات'' کے نام سے ایک علمی مجلہ جاری
کیا ہے - حیدر آباد دکن میں غیر سرکاری سطح پر اقبال اکیڈیمی قائم ہوئی
جس نے ایک معیارے جریدے ''اقبال ریویو''[۲] کا آغاز کیا - یہ جریدہ
صرف مطالعۂ اقبالیات کے لیے وقف ہے اور تا حال اس کے سات آٹھ شمارے
منظرِ عام پر آ چکے ہیں - ہندوستان کی مختلف جامعات نے اپنے ہاں ماہرین
و متخصصینِ اقبال کے یاد گاری لیکچروں کا اہتمام کیا - ان تمام سرگرمیوں
کے نیتجے میں اقبالیاتی ادب کا ایک ایسا ذخیرہ وجود میں آ گیا ، جو اپنی
جگہ وقیع ہے اور نقد و تجزیے کا نسبتاً بہتر معیار پیش کرتا ہے - یہ
الگ بات ہے کہ ہمارے لیے بعض بھارتی دانش وروں کے نقطۂ نظر سے
اتفاق کرنا مشکل ہے -

بھارت میں اقبال صدی کے اثرات ابھی تک باقی ہیں - جناب عتیق
صدیقی کی کتاب ''اقبال ، جادو گرِ ہندی نژاد''[۳] اسی سلسلے کی ایک
کڑی ہے - یہ کتاب بھارت میں اقبال پر لکھی جانے والی چیدہ کتابوں
میں شمار ہونے کے لائق ہے ، اور بھارت میں مطالعۂ اقبال کے بعض اہم
زاویوں کو سمجھنے کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے -

عتیق صدیقی صاحب نے یہ کتاب : ''اس خلا کو پُر کرنے کی نیت''
سے لکھی ہے جو اُن کے بقول : ''اقبال کی سیاسی فکر اور ان کی سیاسی
زندگی کو براہِ راست موضوعِ قلم بنانے سے گریز'' کے نتیجے میں پیدا

۲- ''اقبال ریویو'' صرف اُردو میں شائع ہوتا ہے - اولین شمارہ اکتوبر
۱۹۷۷ء میں سامنے آیا تھا - پتہ : اقبال اکیڈیمی ، مدینہ مینشن ، نارائن
گوڑہ ، حیدرآباد ، آندھرا پردیش (بھارت) -

۳- شائع کردہ : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی ، اگست ۱۹۸۰ء ، صفحات
۱۶۰ ، قیمت ۱۴ روپے -

ہوا ہے (ص ۷) ۔ مصنف نے ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی " اقبال کے آخری دو سال" کا تو ایک جگہ حوالہ دیا ہے ، لیکن فکرِ اقبال کے سیاسی پہلو پر مندرجہ ذیل کتابیں اُن کی نظر سے نہیں گزریں :

(۱) محمد احمد خان ، " اقبال کا سیاسی کارنامہ" ، کراچی : کاروانِ ادب ۱۹۵۲ء ، ص ۳۳۵ ۔ نظر ثانی و اضافہ شدہ ایڈیشن : لاہور : اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۹۷۷ء ، ص ۳۹۹ ۔

(۲) پروین فیروز حسن ، *'The Political Philosophy of Iqbal* لاہور : پبلشرز یونائیٹڈ ، [۱۹۷۰ء][۴] ، ص ۴۲۶ ۔

(۳) ریاض حسین ، *The Politics of Iqbal* ، لاہور : اسلامک بک سروس ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ، ص ۱۵۹ ۔

(۴) محمد صدیق قریشی ، " اقبال ، ایک سیاست دان" ، جہلم : قنطار پبلی کیشنز ، [۱۹۷۷ء] ، ص ۱۶۳ ۔

(۵) ڈاکٹر عبدالحمید ، " اقبال ، بحیثیت مفکرِ پاکستان "، لاہور : اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۹۷۷ء ، ص ۱۷۹ ۔

(۶) ایم ۔ ایس ۔ ناز ، " اقبال اور تحریکِ پاکستان" ، لاہور : شیخ غلام علی اینڈ سنز ، [۱۹۷۷ء] ، ص ۲۵۶ ۔

(۷) پروفیسر احمد سعید ، " اقبال اور قائد اعظم" ، لاہور : اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۹۷۷ء ، ص ۱۲۸ ۔

(۸) محمد حنیف شاہد ، "علامہ اقبال اور قائد اعظم کے سیاسی نظریات ، لاہور : شیخ غلام علی اینڈ سنز ، ۱۹۷۶ ، ص ۳۱۶ ۔

ان کتابوں کے علاوہ اسی موضوع سے متعلق مختلف مجلات میں بیسیوں وقیع مقالات بھی وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں ۔ تعجب ہے کہ وہ ان سب سے بے خبر رہے ، لیکن اس مفروضہ "خلا" سے قطع نظر بھی جناب عتیق

۴۔ ریاض الحق عباسی نے اس کا اُردو ترجمہ "اقبال کا فلسفۂ سیاست" کے نام سے کیا ، جو شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور نے ۱۹۷۷ء میں شائع کیا ۔ صفحات ۵۲۰ ، قیمت ۳۵ روپے ۔ واضح رہے کہ پروین فیروز حسن اب پروین شوکت علی ہیں ۔

صدیقی کی یہ تصنیف اپنا ایک جواز فراہم کرتی ہے ، کیونکہ اس میں فکرِ اقبال کے سیاسی پہلوؤں کی بعض نئی تعبیرات پیش کی گئی ہیں ۔

مصنف کے خیال میں اقبال نہ تو بہت بڑے فلسفی تھے ، اور نہ انھیں مذہبی معاملات میں اپنی بصیرت پر بھروسا تھا (ص ۱۲) ۔ وہ بنیادی طور پر ایک شاعر تھے ۔ انھوں نے عملی سیاست میں کبھی کوئی حصہ نہیں لیا ، تاہم وہ مخصوص سیاسی تصورات رکھتے تھے ۔ مصنف نے شعرِ اقبال کے آئینے میں الھی تصورات کا ایک جائزہ پیش کیا ہے ۔

عتیق صدیقی صاحب کو پاکستانی نقادوں سے سخت شکوہ ہے ، جنھوں نے اقبال کو ''علامہ کی مسند سے اٹھا کر حکیم الامت ہی نہیں ، بلکہ علیہ الرحمہ بنا دیا ہے'' ، جس کے ''صرف مناقب ہی لکھے جا سکتے ہیں'' (ص ۱۸ - ۱۹) ۔ مزید یہ کہ '' اقبال کے ساتھ جو زیادتیاں اور نا انصافیاں روا رکھی گئی ہیں ، اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انھیں شاعرِ اسلام بنا کر اُن کی حیثیت کو محدود کر دیا گیا'' (ص ۲۰) ۔ عتیق صدیقی کے خیال میں صرف خلیفہ عبدالحکیم ہی ایسے پاکستانی مصنف ہیں ، جن کا رویہ منصفانہ تھا ، ''لیکن ان کی آواز نقار خانے میں طوطی کی آواز تھی'' (ص ۲۱) ۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ، عتیق صدیقی صاحب کے زاویۂ نظر سے ، اقبال کے ساتھ روا رکھی جانے والی مبینہ زیادتیوں اور نا انصافیوں کے ازالے کی ایک کوشش کہی جا سکتی ہے ۔

یہ کتاب دس حصوں میں منقسم ہے ۔ ابتدائی باب تمہیدی ہے ۔ اقبال کے کسی نہ کسی مصرعے کو ہر حصے کا عنوان بنایا گیا ہے ۔ احساس ہوتا ہے کہ یہ حصے مختلف اوقات میں لکھے گئے ، اور پھر انھیں مرتب کرکے باہم مربوط بنا دیا گیا ۔ بہرحال ان سب مضامین میں ایک معنوی ربط موجود ہے ۔ کتاب میں دو ضمیمے بھی شامل ہیں : اول ، سر عبدالقادر کا ایک مضمون جو ''خدنگِ نظر'' (مئی ۱۹۰۲) میں شائع ہوا تھا ، مگر اُن کے مجموعہ مقالات ''نذرِ اقبال''[۵] میں شامل نہیں ہے ۔ یہ مضمون

۵۔ مرتبہ محمد حنیف شاہد (لاہور : مجلس ترقی ادب ، ۱۹۷۲ء) ، صفحات ۲۱۴ ۔

اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس سے داغ سے اقبال کے آغازِ تلمذ کا سنہ متعین ہوتا ہے۔ دوم ، اقبال کے سیاسی افکار و اعمال کے بارے میں محمد علی جوہر کے ایک طویل مضمون (مطبوعہ ''ہمدرد'') کے اہم حصے - یہ مضمون اقبال کے بارے میں جوہر کے رویے کو سمجھنے میں اہمیت رکھتا ہے -

پہلے باب بہ عنوان : ''خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے'' کے تحت مصنف کہتے ہیں کہ وطن پرستی اقبال کی شاعری کا ایک نہایت اہم اور دلچسپ پہلو ہے ، مگر اس پر خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی - بقول عتیق صدیقی : ''پہلے دور کی وطن پرستی کو ترک کرنے کے بعد بھی ہندوستان کی دھرتی کے ساتھ اقبال کا لگاؤ باقی ہی نہیں رہا ، بلکہ آخری عمر میں اور بھی گہرا ہو گیا - 'بانگِ درا' کے دوسرے حصے سے لے کر 'ارمغانِ حجاز' تک اُن کے ہر مجموعۂ کلام میں ہندوستان کے ساتھ کسی نہ کسی شکل میں اُن کی محبت کا اور ہندوستان کی آزادی کی تڑپ کا اظہار ہوتا ہے'' (ص ۱۹ - ۲۰) - عتیق صدیقی نے تاسّف کے ساتھ لکھا ہے : ''اقبال کی وطنی شاعری کا یا اُن کی شاعری کے ہندوستانی عناصر کا ذکر کرنا بھی (پاکستان میں) خلافِ مصلحت سمجھا جاتا ہے'' (ص ۲۱) - معاً بعد وہ کہتے ہیں : ''یہ کام پاکستان کے کرنے کا نہیں ، ہمارے کرنے کا تھا جو ہم نہیں کر سکے - جگن ناتھ آزاد نے اقبال کے کلام میں ہندوستانی عناصر کی جستجو کی ، مگر اُن کے مصرعے کو کسی نے اٹھایا ہی نہیں - انھوں نے اپنے لیے دوسرے میدان تلاش کر لیے - اس کوتاہی کی اصلی وجہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو ہم نے نظر انداز کیا ہے کہ اقبال اصلاً ایک ہندوستانی تھے ، ہندوستان میں انھوں نے جنم لیا تھا ، اور ہندوستان ہی میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا'' (ص - ۲۱) - مصنف نے اپنے نقطۂ نظر کو ''بانگِ درا'' کے دورِ اول کی شاعری خصوصاً ''ترانۂ ہندی'' اور ''ہندوستانی بچوں کا قومی گیت'' اور لالہ ہردیال سے اقبال کی دوستی کے حوالے سے آگے بڑھایا ہے ، مگر دوسرے باب میں وہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ۱۹۰۵ء سے پہلے اقبال نے جس شدت کے ساتھ وطن پرستی کی تبلیغ کی تھی ، ۱۹۰۸ء کے بعد اسی شدت کے ساتھ وطنیت کی تردید کی

اور ان کی شاعری کا رخ اسلام کی طرف مڑ گیا۔[۶]

جناب عتیق صدیقی نے اقبال کی ذہنی تبدیلی کا اعتراف تو کر لیا لیکن تیسرے باب میں اس کا کریڈیٹ مولانا ابوالکلام آزاد کو عطا کیا ہے ۔ انھوں نے یہ بات کھل کر نہیں کہی ، مگر عالمِ اسلام کے مسائل پر اقبال کے ردِ عمل کا ، ''الہلال'' کے حوالے سے ، جس انداز میں تذکرہ کیا ہے ، اس سے یہ الفاظِ دیگر یہی نتیجہ نکلتا ہے ۔ تمہیدی باب میں اقبال کی اسلامیت اور اتحادِ اسلامی کے لیے اقبال کی "بلند و بانگ دعوت" کا ذکر ہے مگر اس انداز میں جیسے فکرِ اقبال کا یہ پہلو کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا ۔ انھوں نے احمد سروش کی یہ "پتے کی بات" نقل کی ہے کہ اتحادِ اسلامی کے لیے جمال الدین افغانی جیسے لوگ کوشاں رہے لیکن "اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا" اس لیے "۱۹۲۴ کے بعد

۶۔ دوسرے باب میں اقبال پر قیامِ یورپ کے ضمن میں عطیہ فیضی کا بھی ذکر آیا ہے ۔ اس سلسلے میں عتیق صدیقی کے یہ ریمارکس بہت سطحی ہیں : ''اقبال اور شبلی کم و بیش ایک ہی زمانے میں عطیہ کے دامِ اُلفت میں گرفتار ہوئے'' اور : ''اقبال کے خطوط کو وہ شہرت حاصل نہ ہو سکی ، جو شبلی کے خطوط کے حصے میں آئی ، اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ یہ سارے خطوط انگریزی میں لکھے گئے تھے ۔ دوسری اور شاید بڑی وجہ یہ تھی کہ اقبال کے خطوط کو نہ تو کوئی امین زبیری نصیب ہوا اور نہ کوئی وحید قریشی ملا ، نہ کوئی شیخ اکرام'' (ص ۵۰) ۔ غالباً صدیقی صاحب بے خبر ہیں کہ اقبال کے خطوط بنام عطیہ فیضی کے تین مختلف اُردو تراجم ہوئے ہیں جو پاکستان اور بھارت میں کم از کم چھ مرتبہ اشاعت پذیر ہو چکے ہیں ۔ اس لیے محض انگریزی زبان ، خطوط کو ''اقبال کی حیاتِ معاشقہ'' کا موضوع بنانے میں مانع نہیں ہے ۔ ویسے اس موضوع پر دادِ تحقیق دینے کا ''فرضِ کفایہ'' محمد عظیم فیروز آبادی صاحب ادا کر چکے ہیں ، مگر اُن کے مصرع کو کسی نے اُٹھایا ہی نہیں ، حتٰی کہ اُن کے مضمون کو اتنی بھی اہمیت نہیں ملی کہ آپ ہی اُن کا ذکر کر دیتے ۔ اس کا حقیقی سبب یہ ہے کہ عطیہ کے نام اقبال کے ان خطوط میں کسی امین زبیری ، وحید قریشی یا شیخ اکرام کے لیے ایسا کوئی ''چانس'' موجود نہیں ہے ، جس کی طرف آپ نے اشارہ کیا ہے ۔

[اقبال] کی شاعری کا جو دور شروع ہوا ، اس میں اتحادِ اسلامی کی لے مدھم پڑ گئی اور عالمِ انسانیت کے وسیع تر اتحاد کا ، نیز سوشلزم کا ، سر تیز ہو گیا'' (ص ۲۸) ۔

پانچواں ، چھٹا اور ساتواں باب مصنف کے اس دعوے کی تفصیل پر مبنی ہیں کہ اقبال اپنے اکثر و بیشتر معاصرین کی طرح ''دہری شخصیت کے مالک تھے ، بلکہ اقبال میں یہ خصوصیت نسبتاً زیادہ کارفرما تھی'' (ص : ۹) ۔ انھوں نے خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکوں میں عملاً حصہ نہ لینے اور نائٹ ہڈ کا خطاب قبول کرنے پر اقبال کو ہدفِ تنقید بنایا ہے ۔ عتیق صدیقی کے بقول ، اقبال : ''خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکوں کے حق میں نہ تھے اور انھیں مسلمانوں کے حق میں مضر سمجھتے تھے''۔ آگے چل کر وہ لکھتے ہیں : ''خلافت اور آزادیٔ ہند کی مشترکہ تحریک میں اقبال کوئی حصہ نہ لے سکے اور اپنے ہم وطنوں خصوصاً اپنے ہم مذہبوں کے غم و غصے کا شکار رہے'' (ص ۹۷) ۔ مزید یہ کہ ''خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکوں سے اقبال کی لاتعلقی نے اور ان تحریکوں کے باب میں اُن کے سکوتِ پیہم نے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں میں ان کی طرف سے شکوک پیدا کر دیے تھے ۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ خلافت اور ترکِ موالات کی تحریکیں مدھم بھی نہ پڑنے پائی تھیں کہ یکم جنوری ۱۹۲۳ کو سرکاری اعزازات کی جو فہرست اخباروں میں چھپی ، اس میں اقبال کا نام بھی تھا'' (ص : ۹۳) ۔

جناب عتیق صدیقی اپنے مندرجہ بالا بیانات سے جو تاثر دینا چاہتے ہیں وہ محتاجِ بیان نہیں ۔

صدیقی صاحب ، مرزا جلال الدین بیرسٹر کے حوالے سے ، یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال نے عملی سیاست میں کبھی کوئی حصہ نہیں لیا کیونکہ : ''ان کی طبیعت کو اس زحمت سے ہمیشہ نفور رہی اور ان کی طبیعت کو فطری طور پر سیاست سے مناسبت نہ تھی'' (ص ۹۱) ۔ مزید برآں وہ طبعاً تساہل پسند تھے اور اُن کی شاعرانہ افتادِ طبع کی بنا پر ہی اُن کے بے تکلف دوست انھیں ''لطیب از جامیے بجنبد'' کہہ کر چھیڑا

کرتے تھے۔٧ ایسے شخص سے آپ محمد علی جوہر کی سی انقلابیت کی کیسے توقع رکھ سکتے ہیں؟ انھیں ہندوستان کی غلامی کا شدید قلق تھا اور ان کی شاعری میں غلامی سے نفرت کا شدید جذبہ بہت واضح ہے۔ ان کی شاعری آزادی کی تحریکوں میں حصہ لینے والوں اور آزادی کے لیے جد وجہد کرنے والوں کی نہایت واشگاف الفاظ ہیں تائید کرتی ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر جگن ناتھ آزاد لکھتے ہیں :

"ہمارے سیاسی رہنما جب ملک کی آزادی کے لیے گرفتار ہوئے اور انھوں نے قید و بند اور صعوبتوں کی زندگی کو خوش آمدید کہا تو اقبال فکری انداز سے اس جد و جہد میں شریک ہوئے اور مہاتما گاندھی، حکیم اجمل خاں اور موتی لال نہرو کی گرفتاری پر انھوں نے کہا:

ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں فطرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند
"شہپرِ زاغ و زغن در بندِ قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند[8]

"اسی طرح سے جلیانوالہ باغ میں جب برطانوی سامراج نے اپنی بربریت کا مظاہرہ کیا تو اقبال نے دو اشعار میں شہیدوں کو جو خراجِ عقیدت ادا کیا، وہ کئی نظموں اور کئی مقالات پر بھاری ہے :

ہر زائرِ چمن سے یہ کہتی ہے خاکِ باغ
غافل نہ رہ جہاں میں گردوں کی چال سے
سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم
تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے[9]

٧۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے :
(ا) جلال الدین بیرسٹر کا مضمون : "میرا اقبال"، مشمولہ "ملفوظات" مرتبہ : محمود نظامی، لاہور۔
(ب) غلام بھیک نیرنگ کا مضمون : "اقبال"، مشمولہ مجلہ "اقبال" اکتوبر ۱۹۵۷ء۔
٨۔ "بانگِ درا" ("کلیاتِ اقبال اُردو")، ص ۲۵۳۔ "بانگِ درا" میں مصرع اول میں "فطرت" کے بجائے "قدرت" ہے۔

"پیام مشرق" صرف کشمیر اور غنی کاشمیری کے ذکر ہی سے لبریز نہیں بلکہ ہندوستان کی غلامی پر اشعار ، اقبال کو اُن ممتاز شخصیتوں میں لے آتے ہیں جنھوں نے ہندوستان کو بندِ غلامی سے چھڑانے کے لیے عملی جدوجہد میں حصہ لیا ۔"۹

درحقیقت ترکِ موالات کے سلسلے میں اقبال کا رویہ مخالفت یا مغائرت کا نہ تھا ۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے ایک انقلابی کی طرح نہ تو کسی جلوس میں شرکت کی اور نہ وہ جیل گئے ۔ اس کی سب سے اہم وجہ تو جیسا کہ اس سے پہلے بھی ذکر آ چکا ہے ، یہی تھی کہ طبعاً وہ متساہل اور جمود پسند تھے ، اور اُن کے لیے کسی کانگریسی رہنما کا سا رول ادا کرنا ممکن نہ تھا ۔ راقم کا خیال ہے کہ وہ ان تحریکوں کی روح کے موید تھے ، کیونکہ بحیثیتِ مجموعی ان تحریکوں سے آزادی کی جد و جہد کو تقویت پہنچی ، مگر جس انداز میں یہ تحریکیں چلائی گئیں ، یقیناً وہ اس انداز کے مخالف تھے ۔ یہ تحریکیں کسی سوچے سمجھے منصوبے کے بغیر ہنگامی اور جذباتی نعروں کے تحت شروع کی گئی تھیں ۔ بعد کے واقعات نے ثابت کر دیا کہ ہندوستان سے لاکھوں مسلمانوں کی ہجرت اُن کے لیے اقتصادی اور معاشرتی اعتبار سے تباہ کن ثابت ہوئی ، پھر مئی ۱۹۲۲ء میں عین اس وقت جب ، یہ تحریک اپنے عروج پر تھی اور بقول عتیق صدیقی : "جد و جہدِ آزادی کا اہم ترین موڑ" کلائمکس کو پہنچ چکا تھا ، گاندھی جی نے اچانک تحریک ختم کرنے کا اعلان کر دیا ۔ اس اعلان نے پوری تحریک کو ملیا میٹ کرکے رکھ دیا ۔ مسلمانوں کو سخت صدمہ ہوا ، انگریزوں کو مزید کچھ مہلت مل گئی ۔ محمد علی جوہر بھی گاندھی جی کی اس غیر متوقع حرکت پر صدائے احتجاج بلند کیے بغیر نہ رہ سکے ۔ مسلمانوں پر کانگریس اور گاندھی جی کی اصلیت جلد ہی واضح ہو گئی ۔ چنانچہ ۱۹۲۶ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے خطبۂ صدارت میں سر عبدالقادر کو کہنا پڑا کہ یہ تحریک گاندھی نے اس خدشے کے پیشِ نظر ختم کی ہے کہ کامیابی کی صورت میں اس کا زیادہ تر فائدہ مسلم

۹۔ "اقبال اور اس کا عہد" ، ص ۲۸ - ۲۹ ۔

قیادت کو پہنچتا ، اور وہ بہت طاقت ور ہو جاتی ، اور یہ بات کانگریس کے مفاد میں نہ تھی - اقبال نے ۱۹۲۰ء میں کہا تھا : "مسلمانوں کے لیے نہ مسٹر گاندھی کی زندگی اُسوۂ حسنہ ہے اور نہ کسی انسان کا بنایا ہوا ہدایت نامہ ان کے لیے دلیل راہ ہو سکتا ہے۔"[۱۰] اور دو سال بعد (۱۹۲۲ء میں) یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسلمانوں نے گاندھی کی قیادت قبول کرکے غلطی کی تھی۔ اس اعتبار سے اُن کے لیے ہندو قیادت کسی بھروسے کے قابل نہیں رہی تھی -

جہاں تک نائٹ ہڈ کا تعلق ہے ، کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کو سر کا خطاب ملنے پر بعض حلقوں میں اُن کے خلاف ایک ردِ عمل پیدا ہوا ، مگر وقت گزرنے کے ساتھ واضح ہو گیا کہ ان کی سوچ غلط فہمی پر مبنی تھی۔ انھیں خدشہ پیدا ہوا کہ دوسرے خطاب یافتہ اکابر کی طرح شاید اقبال بھی انگریزوں کی کاسہ لیسی کو اپنا شعار بنا لیں گے۔[۱۱] عبدالمجید سالک کے یہ اشعار :

لو مدرسۂ علم ہوا قصرِ حکومت
افسوس کہ علامہ سے سر ہو گئے اقبال
پہلے تو سرِ ملتِ بیضا کے تھے وہ تاج
اب اور سنو تاج کے سر ہو گئے اقبال
کہتا تھا یہ کل ٹھنڈی سڑک پر کوئی گستاخ
سرکار کی دہلیز پہ سر ہو گئے اقبال
سر ہو گیا ترکوں کی شجاعت سے سمرنا
سرکار کی تدبیر سے سر ہو گئے اقبال[۱۲]

۱۰- بہ حوالہ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ، "سرگذشتِ اقبال" ، لاہور ، اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۹۷۷ء ، صفحات ۱۹۳ -

۱۱- اس کی کسی قدر تفصیل محمد حنیف شاہد کے مضمون "سر ہو گئے اقبال" ("صحیفہ" ، اقبال نمبر دوم ، نومبر ۱۹۷۷ء ، صفحات ۱۴۸ تا ۱۵۱) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے -

۱۲- "زمیندار" ، ۴ جنوری ۱۹۲۳ء - بہ حوالہ : "صحیفہ" اقبال نمبر دوم ، نومبر ۱۹۷۷ء تا فروری ۱۹۷۸ء - ص ۱۳۰ -

اس ردِ عمل کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ انھی اقبال مخالف حلقوں نے خوب اچھالا ، مگر خود سالک کو جلد ہی اپنے اندازِ فکر کی غلطی کا احساس ہو گیا ۔ لکھتے ہیں :

"وہ اشعار زبان زدِ عام ہو گئے ، لیکن وہ ایک فوری جذبہ تھا ۔ اشعار چھپ جانے کے بعد راقم پر ندامت کا غلبہ ہوا ، اور چند ہفتے علامہ کی خدمت میں حاضری کی جرات نہ کر سکا ، لیکن جب آخر ڈرتے ڈرتے حاضر ہوا تو علامہ کے طرزِ تپاک اور محبت آمیز سلوک میں کوئی فرق نہ آیا تھا بلکہ وہ شاکی تھے کہ اتنی مدت تک ملنے کیوں نہ آئے ۔"[۱۳]

نائٹ ہڈ کے خطاب پر اقبال کا اپنا تبصرہ اہمیت رکھتا ہے ۔ میر غلام بھیک نیرنگ کے نام جوابی خط میں لکھتے ہیں :

"میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دیتا ، مگر جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں ، اس دنیا میں اس قسم کے واقعات احساس سے فرو تر ہیں ۔ سیکڑوں خطوط اور تار آئے اور آ رہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان چیزوں کو کیوں گراں قدر جانتے ہیں ۔ باقی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہوا ہے ، سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی ، جس کے قبضہ میں میری جان اور آبرو ہے ، اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی ، جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا ، اور مسلمان کہلاتا ہوں ، دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی انشاء اللہ"۔[۱۴]

نائٹ ہڈ کا اعلان یکم جنوری کو ہوا ۔ یہ خط تین روز بعد (۴ جنوری) لکھا گیا ۔

اس سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں : اول ، اقبال کے نزدیک اس خطاب کی ایسی اہمیت نہ تھی ، جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا تھا ۔ دوم ، یہ خطاب اُن کے سیاسی اور فکری رویوں میں کسی تبدیلی کا باعث نہیں ہو سکتا تھا ۔ مگر مجھے خدشہ ہے کہ عتیق صدیقی صاحب اس پر بھی

۱۳۔ "ذکرِ اقبال" لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۵۵ء ، ص ۱۱۷ ۔

۱۴۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتبہ ، "اقبال نامہ" اول ، لاہور : شیخ محمد اشرف ، ۱۹۴۵ء ، ص ۲۰۶ - ۲۰۵ ۔

وہی بات کہیں گے ، جو انھوں نے اقبال کے بعض اشعار (''دریوزۂ خلافت'' ''بانگِ درا'' ، ص ۲۵۴) ، اور تحریک خلافت کے زمانے میں موچی دروازے کے باہر اقبال کی ایک تقریر کے بارے میں کہی تھی کہ : ''انھیں اقبال کے دلی احساسات و جذبات نہیں کہا جا سکتا'' (ص ۸۳) -

لائٹ ہڈ کے سلسلے میں بشیر احمد ڈار کے تبصرے کو صدیقی صاحب ''کٹھ حجتی'' سے تعبیر کیا ہے - اس کے بعد وہ مولانا مودودی کی یہ عبارت :

''سیاست میں اُن (اقبال) کا نصب العین محض کامل آزادی ہی نہ تھا ، بلکہ وہ آزاد ہندوستان میں 'دارالاسلام ، کو اپنا مقصودِ حقیقی بنائے ہوئے تھے - اس لیے وہ کسی ایسی تحریک کا ساتھ دینے پر آمادہ نہ تھے ، جو ایک دارالکفر کو دوسرے دارالکفر میں تبدیل کرنے والی ہو -''

نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں : ''مولانا مودودی کے طرزِ استدلال کے بارے میں جتنا کم کہا جائے ، 'اتنا ہی بہتر ہے - انھوں نے اقبال کے منہ میں اپنی زبان رکھنے کی کوشش کی ہے - 'دارالکفر اور 'دارالاسلام ، کی جو بے محل اصطلاحیں ہندوستان کے لیے استعمال میں کی ہیں ، اقبال انھیں یقیناً پسند نہ کرتے'' (ص ۹۱) - راقم الحروف کے خیال میں عتیق صدیقی صاحب کی معلومات ناقص ہیں - اقبال نے ''دارالکفر'' اور ''دارالاسلام'' کی اصطلاحات کو نہ صرف پسند کیا ، بلکہ انھیں استعمال بھی کیا ہے - مولانا حسین احمد مدنی سے بحث کے سلسلے میں اقبال نے اپنے مضمون ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' میں لکھا ہے :

''آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں ، بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائے - اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مدد گار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں الھی اصولوں پر ہوں ، جن پر انگریزی حکومت قائم ہے - ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد ؟

''ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان ، کلیتاً نہیں تو ایک بڑی حد تک ، دارالاسلام بن جائے ، لیکن اگر آزادیٔ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ، ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدترین ہو جائے تو مسلمان

ایسی آزادیٔ وطن پر ہزار بار لعنت بھیجتا ہے ۔''۱۵

کتاب کے آٹھویں باب میں اقبال کی اشتراکیت پسندی بلکہ اشتراکیت پرستی کا بڑے والہانہ انداز میں ذکر کیا گیا ہے ۔ عتیق صدیقی صاحب انقلابِ روس کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال کو اس انقلاب نے ، جو : ''بیسوی صدی ہی کا نہیں ، انسانی تاریخ کا بھی اہم ترین واقعہ تھا'' بے طرح متاثر کیا تھا ۔ چنانچہ انھوں نے ''انقلابِ روس کو اپنی فکر کا موضوع بنایا اور پُر جوش انداز میں انقلاب کے نغمے گائے'' (ص ۱۰۵) ۔ ان کے خیال میں یہ اقبال نے : ''جس نئے آدم کے ظہور کا مژدہ سنایا تھا ، اس نے سوویت یونین میں جنم لیا تھا ، 'پیام مشرق' کی تمام نظموں میں' خواہ سیاسی ہوں یا غیر سیاسی ، جو نیا ولولہ اور نیا آہنگ ملتا ہے ، وہ انقلابِ روس ہی کی دین تھا'' (ص ۱۰۷) ۔ عتیق صدیقی صاحب کو افسوس ہے کہ ''برِصغیر ہند میں سوشلزم کی ترویج و اشاعت سے متعلق جو تاریخیں اب تک لکھی گئی ہے ہیں ، وہ اگرچہ اقبال کے ذکر سے خالی ہیں ، تاہم یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ سوشلزم کے تصور کے پرچار کی خدمت اقبال نے بالواسطہ اور براہ راست بھی انجام دی تھی'' (ص ۱۱۲) ۔ آگے چل کر کہتے ہیں : ''۱۹۳۴ء میں اقبال کی یہ علانیہ خواہش تھی کہ ملک میں سوشلسٹ پارٹی کا قیام عمل میں آئے'' (ص ۱۱۳) اور ''ملک میں باضابطہ سوشلسٹ پارٹی کا قیام اگر عمل میں آ جاتا اور کانگریس سے اس کا کوئی تعلق نہ بھی ہوتا تو اقبال اس پارٹی میں اگر شامل نہ بھی ہوتے تو بھی ان کی تمام تر ہمدردیاں اس کے ساتھ ضرور ہوتیں'' (ص ۱۱۵) ۔ اسی ضمن میں ایک اور جگہ وہ لکھتے ہیں : ''اقبال کی شاعری نیز دوسرے ماخذ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عصرِ حاضر کے انسان کے معاشی مسائل صرف سوشلزم ہی سے حل ہو سکتے ہیں اور سوشلزم کو وہ عین اسلام سمجھتے تھے'' (ص ۱۱۶) ۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جناب عتیق صدیقی اشتراکیت اور انقلابِ روس کے بارے

۱۵- عبدالواحد معینی ، مرتب ، ''مقالاتِ اقبال'' ، لاہور : شیخ محمد اشرف ، ۱۹۶۳ء ، ص ۲۳۴ - ۲۳۸ -

میں کتنے پُر جوش ہیں ۔

اقبال کے شعر و فکر کا مجموعی رنگ کیا ہے ، اور اس سے کس حد تک ان کی سوشلزم پرستی ظاہر ہوتی ہے ، اس بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور مزید کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے ، تاہم کسی بات کا رخ اپنے موقف کی تائید میں موڑنے میں عتیق صدیقی جس ''مہارت'' کا مظاہرہ کرتے ہیں ، اس کی ایک مثال دلچسپی سے خالی نہ ہوگی - ۱۹۲۳ء میں لاہور کے اخبار ''انقلاب'' میں اقبال سے بالشویک خیالات منسوب کیے گئے تو انھوں نے فی الفور ''زمیندار'' میں ایک تردیدی مراسلہ چھپوایا کہ میں مسلمان ہوں اور میرے نزدیک بالشویک خیالات رکھنا دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے ۔ راقم الحروف نے اپنی کتاب ''خطوطِ اقبال'' میں اقبال کا متذکرہ خط نقل کرتے ہوئے حاشیے میں اقبال کی اشتراکیت بے زاری بہ ایں الفاظ واضح کی تھی : ''معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال بولشویک خیالات کے بارے میں خاصے حساس تھے ، اور انھیں گوارا نہ تھا کہ انھیں 'اشتراکی' کہا جائے ۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ علامہ نے بلا تاخیر اُسی روز اور اسی لمحے ایڈیٹر 'زمیندا' کو خط لکھ کر اس کی تردید ضروری سمجھی اور تردید بھی خاص مفصل ہے'' لیکن عتیق صدیقی صاحب کے خیال میں سببِ تردید حکومت کا خوف تھا ۔ اُن دنوں لاہور میں بالشویک سازش کا ایک مقدمہ چل رہا تھا اور اقبال خوف زدہ تھے کہ کہیں اس میں ملوث نہ ہو جائیں ۔ اقبال کے کسی دوست نے ان سے اس کا تذکرہ کیا (کہ اخبار میں اُن سے بالشویک خیالات منسوب کیے گئے ہیں) تو بقول عتیق صدیقی : ''اقبال کو اپنے پیروں کے نیچے سے زمین سرکتی محسوس ہوئی اور وہ اس درجہ متوحش اور متردد ہوئے کہ مضمون بلا دیکھے ہوئے اس کی تردید انھوں نے ضروری سمجھی'' (ص ۱۰۲) ۔ اسی سلسلے میں وہ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اقبال : ''کوئی بھی ایسا اقدام کرنے پر خود کو آمادہ نہیں کر سکتے تھے جس سے حکومت کی چشم و ابرو پر شکن پڑنے کا احتمال بھی ہو سکتا ہو'' (ص ۱۰۳) ۔ ''انقلابِ روس کے نتیجے میں ہندوستان میں اشتراکی خیالات کی نشو و نما ہو رہی تھی جسے برطانوی حکومت انتہائی تشویش کی نظروں سے دیکھتی

تھی ۔ دار و گیر کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا ۔ ان حالات میں سراسیمہ ہو کر اقبال کا اشتراکیت سے اپنی برات ہی کا نہیں ، بلکہ اس سے شدید اختلاف کا اظہار اُن کی افتادِ طبع کے عین مطابق تھا ۔ حکومت کو بھی اقبال کے اشتراکی ہونے کا اور اشتراکیت کے مبلغ ہونے کا اگر یقین ہو جاتا ، تو اُن کی زندگی کے اس پہلو پر سرے سے پانی پھر سکتا تھا ، جس کی تعمیر میں انھوں نے اپنی عوامی مقبولیت کو بھی داؤں پر لگا دیا تھا اور (ان کی وہ نائٹ ہڈ بھی خطرے میں پڑ سکتی تھی جس) کے حصول پر ابھی چھ مہینے بھی پورے نہیں ہوئے تھے" (ص ۱۰۵) اس اقتباس سے عتیق صدیقی کی مہارتِ "فن" کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ۔ کتاب میں انھوں نے جگہ جگہ اسی "فن کاری" کا مظاہرہ کیا ہے ۔

ایک لمحے کے لیے ہم فرض کر لیتے ہیں کہ جون ۱۹۲۳ء کے اس خط کے ذریعے اقبال نے بالشوزم سے اپنی برات کا اظہار اپنی کھال بچانے کے لیے کیا تھا ، مگر عین اسی زمانے (مئی ۱۹۲۳ء) میں انھوں نے "پیامِ مشرق" شائع کی ، جس کی بعض نظموں میں ، بہ قولِ عتیق صدیقی ، "اقبال نے انقلابِ روس کی پوری داستان بیان کی ہے" (ص ۱۰۷) اور اس کے دیباچے میں "اقبال نے جس نئے آدم کے ظہور کا مژدہ سنایا تھا ، اس نے سوویت یونین میں جنم لیا تھا ۔" مزید یہ کہ : "پیامِ مشرق کی تمام نظموں میں ، خواہ سیاسی ہوں یا غیر سیاسی ، جو نیا ولولہ اور نیا آہنگ ملتا ہے وہ انقلابِ روس ہی کی دین تھا" ۔ (ص ۱۰۷) "پیامِ مشرق" مارچ ۱۹۲۴ء میں دوبارہ شائع ہوئی ۔ اس میں بھی بالشویک نقطۂ نظر کی ساری نظمیں شامل تھیں ۔ چند ماہ بعد ستمبر ۱۹۲۴ء میں "بانگِ درا" منظرِ عام پر آئی ، جس میں اقبال "خضرِ راہ" جیسی نظم شامل کرنے سے نہیں ہچکچائے جو بہ قول عتیق صدیقی اقبال کی "کامیاب ترین نظم" ہے اور جسے "سیدھے سادے الفاظ میں اشتراکی تعلیمات کا نچوڑ کہنا غلط نہ ہوگا" (ص ۱۰۶) ۔ اب یہ کیسی عجیب اور ساتھ ہی دلچسپ صورتِ حال ہے کہ ایک طرف تو اقبال ، "زمیندار" میں مطبوعہ مراسلے کے ذریعے ، بالشوزم سے اپنی لاتعلقی ظاہر کرتے ہیں ، عتیق صدیقی کی تاویل کے مطابق محض اس خوف سے کہ انگریز اُن پر گرفت نہ کریں لیکن ، دوسری طرف

"پیام مشرق" اور بانگِ درا" کی اشاعت سے وہ اپنی بالشوزم پسندی اور اشتراکیت پرستی کا ثبوت بھی فراہم کر رہے ہیں ۔ جناب عتیق صدیقی خود غور فرمائیں کہ وہ کہاں کھڑے ہیں ؟

عتیق صدیقی صاحب نے "خضرِ راہ" (۱۹۲۲ء) اور "پیامِ مشرق" (۱۹۲۳ء) کی نظموں سے اقبال کی سوشلزم پسندی کے حق میں استشہاد کیا ہے اور بتایا ہے کہ "۱۹۰۳ء میں جب اقبال نے 'علم الاقتصاد' لکھی تھی تو اس وقت ان کا ذہن سوشلزم کے اس تصور کو قبول کر چکا تھا جو ۱۹ ویں صدی کے وسط میں کارل مارکس نے ایک مکمل فلسفے کی شکل میں پیش کیا تھا" (ص ۱۱۱) ۔ "جاوید نامہ" (۱۹۳۵ء) جو اقبال کی فکری اور فنی پختگی کی نسبتاً بہتر نمائندگی کرتا ہے ، تعجب ہے کہ اس کے ان اشعار پر صدیقی صاحب کی نظر نہیں گئی :

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس ، آدم فریب !
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج ![۱۶]

جن میں ملوکیت اور اشتراکیت کی یکساں طور پر مذمت کی گئی ہے ۔

جناب عتیق صدیقی نے اقبال کی مبینہ سوشلزم پرستی کی تان دو اقتباسات پر توڑی ہے ، پہلا اقتباس پنڈت جواہر لال نہرو کا ہے ، وہ کہتے ہیں کہ اقبال : "زندگی کے آخری برسوں میں سوشلزم کے بہت قریب آ گئے تھے ۔ سوویٹ یونین نے جو عظیم ترقی کی تھی ، اس نے انھیں گرویدہ بنا لیا تھا" (ص ۱۹۹) ۔[۱۷] دوسرے اقتباس میں ولفریڈ کینٹ ول سمتھ کا یہ انکشاف

۱۶- "جاوید نامہ" ("کلیاتِ اقبال فارسی") ، ص ۶۵/۶۵۳ ۔

۱۷- جناح کے نام خطوط میں اقبال نے جواہر لال کی اشتراکیت پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے ، مثلاً ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو لکھتے ہیں : "جواہر لال نہرو کی اشتراکیت خود ہندوؤں میں کشت و خون کا موجب ہوگی ۔ مسلمان اس کی طرف متوجہ نہیں ہوں گے" ۔

نقل کیا ہے : ''اقبال کی زندگی کے آخری ایام میں ان کےدوستوں نے انھیں یقین دلایا تھا کہ سوشلزم کو سمجھنے میں انھوں نے غلطی کی ہے ۔ وہ اس کی تلافی کا ارادہ کر ہی رہے تھے کہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے'' (ص ۱۱۹) ۔[18] اب مشکل یہ ہے کہ ہم عتیق صدیقی کے ممدوحین پنڈت نہرو اور سمتھ کی شہادتوں پر ایمان لائیں یا اقبال کی اپنی بات کا یقین کریں جو انھوں نے وفات سے تین چار ماہ پہلے ایک ریڈیائی پیغام[19] میں کہی اور جس میں انھوں نے اشتراکیت سمیت دنیا کے تمام باطل نظاموں کو ایسے نقاب پوش قرار دیا تھا جو : ''دنیا بھر میں روحِ حریت اور شرفِ انسانیت کی مٹی پلید کر رہے ہیں'' اور ''تاریخ کا تاریک ترین دور بھی ان نقاب پوشوں کے ظلم و استبداد کی مثال'' پیش کرنے سے قاصر ہے ۔

''جاوید نامہ'' کے متذکرہ بالا اشعار کو یکم جنوری ۱۹۳۸ء کے ریڈیائی پیغام سے ملا کر پڑھیں تو یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ وہ ملوکیت ، سرمایہ داری اور اشتراکیت تینوں کو یکساں طور پر انسانیت کے لیے ہلاکت و بربادی کا باعث سمجھتے تھے ۔ کچھ شبہ نہیں کہ ۱۹۲۲ء میں انھوں نے کہا تھا ۔

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات[20]

مگر ۱۹۳۵ء میں جب روس کے سامراجی چہرے سے انسان دوستی اور

۱۸۔ اقبال کی جو تعبیر ڈبلیو ۔ سی ۔ اسمتھ نے اپنی کتاب *Modern Islam in India* میں پیش کی ہے اور جس سے عتیق صدیقی صاحب نے استشہاد کیا ہے ، اس کے مفصل تنقیدی تجزیے کے لیے ملاحظہ کیجیے : بشیر احمد ڈار کی کتاب : *A Study in Iqbal's Philosophy* ، لاہور : شیخ غلام علی اینڈ سنز ، ۱۹۷۱ء ، ص ۳۰۵ تا ۳۲۴ ۔

۱۹۔ ملاحظہ ہو لطیف احمد شیروانی ، مرتب *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* لاہور : اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۹۷۷ء ، ص ۲۴۹ - ۲۵۱ ۔

۲۰۔ ''بانگِ درا'' (''کلیاتِ اقبال اُردو'') ، ص ۲۶۳ ۔

مساوات کی لقاب کسی قدر سر کی تو اقبال یہ کہنے پر مجبور ہوئے :

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی[۲۱]

اس کتاب کے آخری باب بہ عنوان ''سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر'' میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال تصورِ پاکستان کے خالق یا موید نہیں تھے ۔ لکھتے ہیں : ''اقبال کے شعری مجموعوں میں ہندوستان میں مسلم ریاست کے قیام کے اس تخیل کا کہیں ذکر نہیں ملتا ، جس سے انھیں متہم کیا جاتا ہے ۔'' (ص ۱۲۹) ۔ آگے چل کر انھوں نے ایڈورڈ تھامپسن کے نام اقبال کے ایک خط (۴ مارچ ۱۹۳۴ء) کے حوالے سے اقبال کو تصورِ پاکستان کا منکر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شمال مغربی ہند کے مسلم اکثریت کے علاقوں کو ملا کر جس صوبے کے قیام کے وہ متمنی تھے ، اسے ایک علیحدہ ریاست نہیں ، بلکہ ہندوستانی وفاق کا حصہ بنانا چاہتے تھے (ص ۱۳۰) ۔

عتیق صدیقی صاحب نے اپنے استدلال کی عمارت ایڈورڈ تھامپسن کے ایک خط کی بنیاد پر تعمیر کی ہے ، مگر یہاں وہ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی اس بحث کو عمداً[۲۲] نظر انداز کر گئے ہیں ، جس میں تھامپسن کے مذکورہ خط اور اسی سلسلے میں اقبال سے تھامپسن کی ایک مبینہ گفتگو پر تبصرہ کیا گیا ہے ۔ ایڈورڈ تھامپسن اپنی کتاب *Enlist India for Freedom* (مطبوعہ ۱۹۴۰ء) میں کہتے ہیں کہ اقبال نے دورانِ گفتگو میں اُن سے کہا تھا : ''میرے وسیع ، غیر منظم اور فاقہ کش ملک میں طوائف الملوکی برپا ہوتی نظر آتی ہے۔ . . پاکستان ہندوؤں ، مسلمانوں اور برطانوی حکومت تینوں کے لیے تباہی کا موجب ہوگا۔ . . لیکن میں مسلم لیگ کا صدر ہوں ، اس لیے میرا فرض ہے کہ میں اس تجویز کی حمایت

۲۱۔ ''بالِ جبریل'' (''کلیاتِ اقبال اُردو'') ، ص ۴۰/۳۳۲ ۔

۲۲۔ عمداً اس لیے کہ یہ کتاب صدیقی صاحب کے سامنے تھی اور کئی جگہ اس کے حوالے بھی دیے گئے ہیں ، مگر اس سلسلے میں انھوں نے بٹالوی صاحب کی بحث کو در خور اعتنا نہیں سمجھا ۔

کروں ۔''۲۳ حقیقت حال یہ ہے کہ اقبال زندگی میں صرف ایک بار (۱۹۳۰ء میں) مسلم لیگ کے صدر بنے تھے، مگر اُس وقت تک مسلم لیگ نے پاکستان کو اپنا نصب العین نہیں بنایا تھا ، لہٰذا اقبال کے لیے پاکستان کی حمایت کی مجبوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا ۔ دوسری کتاب *Ethical Ideas in India To-day* میں تھامپسن کہتے ہیں کہ اقبال نے اپنے انتقال سے کچھ دیر پہلے ، جب انہیں معلوم ہو گیا تھا کہ وہ اس دنیا سے رخصت ہو رہے ہیں ، ایک خط میں مجھے نہایت دل شکستگی اور رنج و افسوس کے لکھا تھا کہ : ''میرے وسیع ، غیر منظم فاقہ کش ملک میں طوائف الملوکی برپا ہوتی نظر آتی ہے''۲۴ ۔ یہ خط ۴ مارچ ۱۹۳۴ء کا ہے ، یعنی اقبال کی وفات سے چار برس پہلے ۔ چار برس کے اس عرصے کو ''انتقال سے کچھ دیر پہلے'' کہنا کچھ عجیب سا لگتا ہے ۔ مزید تعجب یہ کہ تھامپسن نے ایک جگہ تو کہا کہ یہ الفاظ ، اقبال نے دوران ملاقات میں کہے تھے ، مگر اُن کی دوسری روایت کے مطابق یہ بات اقبال نے ایک خط میں تحریر کی تھی ۔ تھامپسن کے ہاں اس تضاد کے سبب اُن کی باتوں پر اعتماد کرنا مشکل ہے ، خصوصاً اس لیے بھی کہ ۴ مارچ کے خط میں ایسی کوئی بات سرے سے موجود نہیں ہے ۔

اقبال کی شاعری اور اُن کی دیگر تحریریں خصوصاً ۱۹۳۴ء کے بعد کے بیانات اور خطوط سامنے رکھیں ، تو یہ ثابت کرنا ممکن نہیں کہ وہ متحدہ قومیت کے قائل تھے ، بلکہ جناح کے نام خطوط میں تو وہ مسلمانوں کے لیے ایک آزاد اور جدا گانہ ریاست کے پُرجوش حامی اور مبلغ نظر آتے ہیں ۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء (اپنے عرصۂ حیات کے آخری سال) میں محمد علی جناح کو لکھتے ہیں :

''۔ ۔ ۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں مسلم ہندوستان ان (جدید) مسائل کو حل کر سکتا ہے ، مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ ملک کی

۲۳۔ بہ حوالہ ''اقبال کے آخری دو سال'' ، کراچی : اقبال اکادمی پاکستان ، ۱۹۶۹ء ، ص ۵۵۷ ۔

۲۴۔ کتاب مذکور ، ص ۵۵۸ ۔

از سر نو تقسیم ہو اور قطعی اکثریت پر مشتمل ایک یا ایک سے زائد مسلم ریاستیں معرض وجود میں آئیں۔ کیا آپ محسوس نہیں کرتے کہ اس چیز کا مطالبہ کرنے کا وقت آ پہنچا ہے؟"[۲۵]

اقبال کی شاعری میں بحیثیت مجموعی تصور خودی، ملی احساس کی باز یافت اور تہذیبی انفرادیت پر زور دیا گیا ہے۔ اسی نے آگے چل کر اُن کے ہاں "مسلم ہندوستان" کے تصور کی شکل اختیار کی، اور یہی بعد میں قرارداد پاکستان (۱۹۴۰ء) کی بنیاد بنا۔ اقبال کا "مسلم ہندوستان" بہرحال موجودہ بھارت کا کوئی صوبہ نہیں ہو سکتا تھا، جہاں مسلمان آج بھی الدین لشینلزم اور سیکولرزم کا خچیر بنے ہوئے ہیں مگر اُن کی تہذیبی سخت جانی، اب بھی اقبال کی شاعری اور اُن کے زندۂ جاوید فکر کی صداقت پر شہادت دے رہی ہے۔

اسی باب کے آخر میں عتیق صدیقی نے اقبال کے اس مصرع:

سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر[۲۶]

کے حوالے سے یہ کہہ کر کہ: "اقبال سفال ہند سے باہر قدم نہیں رکھنا چاہتے تھے" اپنے اس موقف کی تائید پیش کی ہے کہ وہ مسلم ریاست کو آزاد ہندوستانی وفاق کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ یہاں مجھے اقبال کا وہ جملہ یاد آ گیا، جو انھوں نے سراج الدین پال کے نام ایک خط میں لکھا تھا کہ: "بعض لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں۔"[۲۷] اقبال کے سلسلے میں بھی ہمیں بہ قول جگن ناتھ آزاد: "اپنے خود سیاسی پیمانوں سے کام لینے"[۲۸] کے طرز عمل کا سامنا ہے۔ سیاق و سباق کی پروا کیے بغیر، اگر کوئی شخص کلام اقبال کی ایسی ہی تاویل و تفسیر شروع کردے

۲۵۔ *Letters of Iqbal to Jinnah*، لاہور: شیخ محمد اشرف ۱۹۷۴ء، ص ۱۹۔

۲۶۔ "بال جبریل" ("کلیات اقبال")، ص ۱۴۷/۴۳۹۔

۲۷۔ شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ، اول"، ص ۴۱۔

۲۸۔ "اقبال اور اس کا عہد"، ص ۱۷۔

تو اس کی حیثیت ان مفسرین و شارحین سے مختلف نہ ہو گی ، جن کے بارے میں اقبال نے کہا تھا کہ :

تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند[۲۹]

''اقبال ، جادو گرِ ہندی نژاد'' مجھے ایسے ہی شارح کی کوشش نظر آتی ہے ۔

اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ بھارت میں مطالعۂ اقبال پر وہاں کے بعض دانش وروں کی ''ترقی پسندی'' اور سرکار کے ''سیکولرزم'' کا کتنا گہرا اثر ہے ، اور ان اثرات سے ماورا ہو کر اقبال کو اس کے صحیح سیاق و سباق اور تناظر میں سمجھنا کتنا مشکل ہے اور اس سے بھی زیادہ اس کا اظہار کتنی جرات چاہتا ہے ۔

استدراک ۔ پاکستان میں عتیق صدیقی کی اس کتاب کا بہت کم نوٹس لیا گیا ۔ سب سے پہلے جناب رئیس امروہوی نے ''جنگ'' کراچی (۴ ستمبر ۱۹۸۱ء) میں ''اقبال ، جادوگرِ ہندی نژاد'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا : ''عتیق صدیقی نے نہایت ہنرمندی سے اقبال کے فکری نشو و نما کا جائزہ لیا ہے'' (اس ''ہنر مندی'' کی ایک جھلک راقم الحروف کے مندرجہ بالا جائزے میں دیکھی جا سکتی ہے) ۔ جناب رئیس امروہوی نے عتیق صدیقی کے مباحث کو : ''اقبال اکاڈیمی اور دوسرے تمام اقبال شناسوں کے لیے لمحۂ فکریہ'' قرار دیتے ہوئے ، اس پر اظہارِ خیال کی دعوت دی تھی۔ بہ قول شریف الدین پیرزادہ ، رئیس امروہوی کا یہ ''تحسین آمیز تبصرہ'' راقم کی نظر سے نہ گزرا تھا ۔

راقم نے فکرِ اقبال سے دلچسپی کے سبب اپنے طور پر ''اقبال ، جادوگرِ ہندی نژاد'' کا ایک جائزہ تحریر کیا ۔ اس تجزیے میں جناب رئیس امروہوی کے اٹھائے ہوئے بیشتر نکات کا جواب آ گیا ہے ۔ راقم کو اقبال شناسی کا دعویٰ نہیں ، تاہم امروہوی صاحب کے تبصرے کی روشنی میں مزید دو ایک باتوں کا تذکرہ نامناسب نہ ہو گا ۔

(۱) رئیس امروہوی صاحب ، جناب عتیق صدیقی کے موقف کو

۲۹- ''بالِ جبریل'' (''کلیاتِ اقبال اُردو'') ، ص ۔ ۲/۳۱۲ ۔

آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں : ''ایک مطبوعہ مراسلے 'زمیندار' (۲۳ جون ۱۹۲۳ء) میں اقبال یہ فرماتے ہیں کہ 'چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے ، اس لیے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے (کہ میں سوشلسٹ ہوں)' اور دوسری جگہ یہ لکھتے ہیں کہ : 'بالشوزم میں خدا کا تصور اگر داخل کر دیا جائے ، تو وہ بڑی حد تک اسلام کے مماثل ہو جائے گا ۔ مجھے حیرت نہ ہو گی اگر آگے چل کر اسلام روس پر یا روس اسلام پر چھا جائے، (مراسلہ مطبوعہ ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' شمارہ : ۳۰ جولائی ۱۹۳۱ء) ۔ تو عرض یہ ہے کہ ان دونوں بیانات میں تطابق کی کیا صورت ہو گی ؟'' (''جنگ'' کراچی ، ۴ ستمبر ۱۹۸۱ء) ۔

پہلا اقتباس ''زمیندار'' میں مطبوعہ ایک طویل مراسلے کا محض ایک جملہ ہے ۔ اسی مراسلے میں اقبال نے یہ بھی کہا ہے : ''حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط تفریط کا نتیجہ ہیں ، اعتدال کی راہ وہی ہے ،جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے''۔[30] ان سطور کو عتیق صدیقی صاحب نے تو نقل نہیں کیا ، اس لیے کہ اس سے اقبال کی بالشوزم سے بے زاری کا اصل محرک سامنے آتا ہے ، لیکن غالباً رئیس امروہوی صاحب کی نظر سے بھی یہ سطریں نہیں گزریں ، ورنہ وہ اس اقتباس پر اٹک کر نہ رہ جاتے : ''بالشوزم میں خدا کا تصور اگر داخل کر دیا جائے ، تو وہ بڑی حد تک اسلام کے مماثل ہو جائے گا ۔'' اقبال کے بہت سے نقاد اس اقتباس کو اقبال کی بالشوزم پرستی کے حق میں پیش کرتے ہیں ۔ میری رائے میں یہ حضرات نہ تو اشتراکیت کا صحیح شعور رکھتے ہیں ، اور نہ انھوں نے کبھی غور کیا ہے کہ تصورِ باری تعالیٰ کے مقتضیات کیا ہیں ؟ حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص خدائے واحد پر ایمان لاتا ہے ، تو یہ ایمان اُس وقت تک ناقص رہے گا ، جب تک وہ اُدخلوا فی السلم کافہ کے مصداق خود کو پوری طرح خدا کی اطاعت و

۳۰۔ رفیع الدین ہاشمی ، مرتب ، ''خطوطِ اقبال'' ، لاہور : مکتبہ خیابانِ ادب ، ۱۹۷۶ء ۔ ص ۱۵۵ ۔

بندگی میں نہ دے دے ، اس کے اعتقادات ہی نہیں ، افعال و اعمال اور حرکات و سکنات بھی ہدایاتِ الٰہی کے تابع نہ ہو جائیں ، اور اس کی زندگی کا ایک ایک لمحہ قرآن و حدیث کے مطابق بسر نہ ہو ۔ اس طرح گویا ایک بالشویک محض دکھاوے یا منافقت کے طور پر نہیں ، بلکہ خلوصِ نیت کے ساتھ اگر وجودِ باری تعالیٰ پر ایمان لاتا ہے تو منطقی طور پر اُسے بالشوزم کے تصور سے دست بردار ہونا پڑے گا ۔ اس صورت میں یہ سمجھنا درست نہ ہو گا کہ اقبال کے متذکرہ بالا دونوں بیانات میں کوئی تضاد ہے ۔ جناب رئیس امروہوی صاحب اس اعتبار سے اقبال کے متذکرہ بالا بیانات پر غور فرمائیں تو اُن کی یہ فکر مندی ختم ہو جائے گی کہ :
'' ان دونوں بیانات میں تطابق کی کیا صورت ہو گی ؟''

(۲) رئیس امروہوی صاحب کی دوسری الجھن یہ ہے کہ پاکستان کے بارے میں اقبال کا حقیقی رویہ کیا تھا ۔

اس پر جناب شریف الدین پیر زادہ نے انہیں ایک مفصل مراسلہ روانہ کیا جو '' جنگ'' کراچی میں ۱۸ ستمبر ۱۹۸۱ء کو شائع ہوا ۔ پیر زادہ صاحب اس مراسلے میں بتاتے ہیں کہ ایڈورڈ تھامپسن آکسفورڈ یونیورسٹی میں بنگالی زبان کا پروفیسر تھا ۔ اس نے ایک اخبار نویس کی حیثیت سے دو مرتبہ ہندوستان کا سفر کیا ۔ گاندھی ، نہرو اور پٹیل سے اس کے گہرے تعلقات تھے ، اور وہ کانگریس کے سیاسی نقطۂ نظر کا پکا حامی تھا ۔ پیر زادہ صاحب نے بتایا ہے کہ تھامپسن ایک ناقابلِ اعتماد شخص تھا ، کیونکہ اس نے اپنی کتاب *Enlist India for Freedom* میں قائدِ اعظم سے اپنی ایک گفتگو کا ذکر کیا تھا ، مگر کتاب شائع ہوئی تو قائد اعظم نے اس کی تردید کی کہ ایڈورڈ تھامپسن سے ان کی کوئی ایسی گفتگو ہوئی تھی۔

شریف پیر زادہ صاحب کا مراسلہ چھپا تو جناب عتیق صدیقی نے ماہنامہ '' کتاب نما'' دہلی (دسمبر ۱۹۸۱ء) میں '' شاید کہ اتر جائے ترے دل میں مری بات'' کے عنوان سے اس کا جواب لکھا ۔ جوابی مضمون میں انھوں نے تھامپسن کے نام اقبال کے خط کا اصل متن دیا ہے جو اُن کے بقول سید احمد حسن (استاذ شعبۂ سیاسیات ، مسلم یونیورسٹی ،

علی گڑھ) کی کتاب *Iqbal : His Political Ideas at Crossroad* میں شامل ہے۔[۳۱] اس خط میں موجود ایک جملے (Now Pakistan is not my scheme) کے حوالے سے انھوں نے ایک بار پھر یہ تاثر دیا ہے کہ اقبال سے پاکستان کا تصور منسوب کرنا اُن پر ایک اتہام کے مترادف ہے۔ اول تو متذکرہ خط میں اقبال نے جس "پاکستان اسکیم" سے اپنی لاتعلقی کا اظہار کیا ہے، وہ کیمبرج کے چودھری رحمت علی مرحوم کی پیش کردہ سکیم تھی۔ تقسیم ہند اور قیامِ پاکستان کے لیے مسلم لیگ کی "قرار دادِ پاکستان" (جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو معرضِ وجود میں آنے والے پاکستان کی بنیاد بنی) تو اقبال کی وفات کے تقریباً دو برس بعد ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو سامنے آئی۔ دوسرے یہ کہ اقبال کے افکار و تصورات ایڈورڈ تھامپسن کے نام اقبال کے اس خط (۴ مارچ ۱۹۳۴ء) تک محدود نہیں۔ اُن کی شاعری اور اُن کی نثری تحریروں سے متحدہ قومیت کی نفی، ہندوستانی مسلمانوں کے علیحدہ قومی تشخص اور اسلامی تہذیب و ثقافت اور فروغ کے لیے ایک الگ خطۂ زمین (بہ الفاظِ دیگر پاکستان) کے بارے میں اقبال کا حقیقی رویہ سمجھنا مشکل نہیں ہے۔ عتیق صدیقی کی کتاب کے تجزیے میں ہم نے اقبال کے ایک خط بنام جناح سے ایک اقتباس نقل کیا تھا، جس میں انھوں نے کہا تھا کہ جدید مسائل کے حل کے لیے ضروری ہے کہ ملک کی از سرِ نو تقسیم ہو اور قطعی اکثریت پر مشتمل ایک یا ایک سے زائد مسلم ریاستیں معرضِ وجود میں آئیں۔ "خطوطِ اقبال بنام جناح" سے مزید دو اقتباسات دیکھیے:

"اس ملک میں جب تک ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستیں معرضِ وجود میں نہ آئیں، اسلامی شریعت کا نفاذ ممکن نہیں۔ سال ہا سال سے میرا یہی عقیدہ رہا ہے اور میں اب بھی اسی کو مسلمانوں کی روٹی کے مسئلے اور ہندوستان کے امن و امان کا بہترین حل سمجھتا ہوں۔ اگر یہ بات ممکن نہ ہو تو ہندوستان کے لیے دوسرا راستہ محض خانہ جنگی ہی کا باقی رہ جاتا ہے"۔[۳۱]

۳۱- افسوس ہے کہ راقم الحروف کو تلاشِ بسیار کے باوجود تاحال یہ کتاب دستیاب نہیں ہو سکی۔

''کانگریس کے صدر (نہرو) نے تو غیر مبہم الفاظ میں مسلمانوں کی جدا گانہ سیاسی حیثیت ہی سے انکار کر دیا ہے۔ دوسری ہندو سیاسی جماعت ہندو مہا سبھا نے ، جس کو میں ہندوؤں کی اصل نمائندہ جماعت سمجھتا ہوں ، بارہا اعلان کیا ہے کہ ہندو متحدہ قوم کا معرضِ وجود میں آنا ناممکن ہے۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ہندوستان میں امن قائم رکھنے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ اس کو نسلی ، مذہبی اور لسانی اشتراک کی بنا پر از سر نو تقسیم کر دیا جائے۔''۳۲

جلی عبارتوں سے ظاہر ہے کہ اقبال ہندوستان کی تقسیم اور ایک آزاد اسلامی ریاست (یا ریاستوں) کے قیام کو کس قدر ضروری سمجھتے تھے۔ یہاں اقبال کا ۱۹۳۸ء کا وہ اقتباس بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے ، جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں ، جس میں اقبال نے محض آزادیٔ ہند کو بے معنی اور ملعون قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں آزادی میں حقیقی معنویت تبھی پیدا ہو سکتی ہے جب ''دارالاسلام'' وجود میں آئے۔ شریف الدین پیرزادہ نے عتیق صدیقی صاحب کو اقبال کے مندرجہ بالا خطوط کی طرف متوجہ کیا تھا۔ صدیقی صاحب ان خطوط میں مذکور تقسیمِ ہند اور آزاد اسلامی ریاست والی بات تو نظر انداز کر گئے مگر اپنی کتاب کی مندرجہ ذیل اختتامی سطور دہراتے ہوئے انھوں نے اپنے موقف کی صحت پر ایک بار پھر اصرار کیا ہے :

''اقبال کے خطوط (مسٹر جناح کے نام) . . . سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسٹر جناح کی قیادت کو تو اقبال نے یقیناً قبول کر لیا تھا مگر مسلم لیگ پر جاگیرداروں کا تسلط اُن کے سوشلسٹ ذہن کے لیے قابلِ قبول نہیں بن سکا تھا''۔۳۳

یہ درست ہے کہ اقبال سر سکندر حیات اور اُن کے یونینسٹ ساتھیوں کے رویے سے شاکی تھے ، اسی طرح وہ مسلم لیگ کے بعض لیڈروں کے رویے سے بھی مطمئن نہ تھے اور لیگ کو مسلم عوام کی حقیقی نمائندہ جماعت بنانا چاہتے تھے ، مگر اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ وہ

۳۲- خط مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء -
۳۳- خط مورخہ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء -

مسلم لیگ کے مشن ہی کے خلاف تھے ۔ اور مسلم لیگ جاگیرداروں کے
کے ردِ عمل میں انھوں نے جداگانہ مسلم تشخص کے نظریے سے دست بردار
ہو کر متحدہ قومیت کے تصور کو اپنا لیا تھا ۔ یہ کیسی مضحکہ خیز بات
ہو گی کہ ہم یہ تو تسلیم کریں کہ بقول عتیق صدیقی : " مسٹر جناح کی
قیادت کو تو اقبال نے یقیناً قبول کر لیا تھا " مگر جناح کی قیادت میں
مسلم لیگ کی جو جد و جہد جاری تھی ، اس کے بارے میں ہم فرض
کر لیں کہ اقبال اس کے مخالف تھے ۔

مکاتیبِ اقبال کے مآخذ

ایک تحقیقی جائزہ

صابر کلوروی

اقبالیات کا ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے میرے لیے یہ بات حیرت انگیز رہی ہے کہ اقبال پر منشی محمد دین فوق کے مضمون "حالاتِ اقبال" (مطبوعہ "کشمیری میگزین" اپریل ۱۹۰۹) کی اشاعت کے بعد اب تک تقریباً پون صدی گزر جانے کے باوجود جہاں علامہ کی فکر اور فلسفے کے متعلق سینکڑوں نہیں ہزاروں کتب و رسائل اور مضامین قلم بند کیے جا چکے ہیں وہاں علامہ کی خطوط نگاری سے متعلق تحریروں کی تعداد دو تین درجن سے زیادہ نہیں[1] ، حالانکہ مغرب و مشرق کے نقادوں کے نزدیک یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ کسی فن کار کے فن ، اس کے نظریات اور سب سے بڑھ کر اس کی شخصیت کو سمجھنے کے لیے خطوط مستند ترین ذریعہ ہیں ۔ بد قسمتی سے اقبال پر لکھنے والوں نے اقبال کو اس تناظر میں دیکھنے کی کوشش ہی نہیں کی ۔

زیرِ نظر مضمون میں مکاتیبِ اقبال کے اس ذخیرے کا جائزہ لینا مقصود ہے جو علامہ کے نظریات اور شخصیت سے مطالعہ کے لیے ٹھوس بنیاد فراہم کرتا ہے ۔ تاہم طوالت کے خوف سے علامہ کے مکتوب نگاری کے فن اور خصوصیات پر تبصرہ ممکن نہیں ۔ اس پہلو پر اب تک درج ذیل

۱۔ تازہ ترین تحقیق کے مطابق سوانحِ اقبال پر پہلا مضمون شیخ عبدالقادر نے لکھا جو "خدنگِ نظر" لکھنو کی مئی ۱۹۰۲ کی اشاعت میں چھپا ۔ ملاحظہ ہو "اقبال ، جادوگر ہندی نژاد"، از : عتیق صدیقی ، جامعہ ملیہ دہلی ، نیز : اورینٹل کالج میگزین ، اقبال نمبر ۱۹۸۲)۔

مضامین شائع ہو چکے ہیں :

مشعل سلطان پوری : ''مکاتیبِ اقبال : چند اہم خصوصیات''، ''شیرازہ'' اقبال نمبر، سری نگر۔

آل احمد سرور : (i) ''خطوط میں شخصیات کا اظہار''، ''مقالات یومِ اقبال'' رام پور (۱۹۳۵) ؛ (ii) ''اقبال کے خطوط''، ''عرفانِ اقبال''، ''اقبال اور ان کا فلسفہ''، ''اقبالِ باکمال''۔

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار : ''اقبال خطوط کے آئینے میں''، ''اقبال منفرد'' معراج نیر، ''فکرِ اقبال کے منور گوشے''، ''راوی''، اپریل ۱۹۷۳ -

سید عبدالواحد : ''اقبال اپنے خطوط میں''، مشمولہ : Studies in Iqbal -

عبداللہ چغتائی : ''اقبال خطوط کیسے لکھتے تھے؟'' مشمولہ : ''امروز'' ۲۲ اپریل ۱۹۵۱، ''نوید صبح'' سرگودھا کالج ۱۹۵۲ -

محمد اکرام : ''اقبال کے مکتوبات پر ایک نظر''، مشمولہ : ''ساہیوال'' اقبال نمبر اپریل ۱۹۶۶ -

افتخار احمد چشتی : ''علامہ اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں'' : ''وفاق''، لائلپور ۲۳ اپریل ۱۹۶۱ -

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی : ''اقبال کے خطوط''، ''راوی'' اپریل ۱۹۷۳ - ''قومی زبان'' اقبال نمبر اپریل ۱۹۷۳ -

سید وقار عظیم : ''اقبال خطوط کی روشنی میں'' ; مشمولہ '' اقبالیات کا مطالعہ'' مرتبہ سید معین الرحمان

بشیر احمد ارشد : ''اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں'' : ''قندیل'' ۲۳ اپریل ۱۹۶۹

کیپٹن محمد حامد : ''اقبال کے خطوط کے نظریاتی پہلو'' : رسالہ ''فکر و نظر'' اپریل ۱۹۷۶ -

شیخ محمد سلیم : ''اقبال کے خطوط کا مطالعہ'' : ''سول اینڈ ملٹری گزٹ'' لاہور، ۲۳ اپریل ۱۹۵۲ -

لطیف فاروقی : ''خطوطِ اقبال'' : '' اقبال اور آرٹ'' -

حفیظ ملک : ''خطوط اقبال بنام جناح'' : Iqbal Poet-Philo-
- sopher of Pakistan
ڈاکٹر سید معین الرحمن : مکاتیب اقبال کا پہلا مجموعہ شاد اقبال :
ضیا بار سرگودھا ، اقبال نمبر ۱۹۷۳ -
پروفیسر سید علی عباس : ''مکاتیبِ علامہ اقبال بنام قائد اعظم کا
پس منظر اور اساسِ پاکستان'' : ''صحیفہ'' اقبال نمبر جنوری
فروری ۱۹۷۸ -
'' مکاتیب کے آئینے میں'' ''خیابان'' اقبال نمبر : مرتبہ طاہر فاروق -
''اقبال کے خطوط'' : ''امروز'' ۲۲ اپریل ۱۹۵۳ : ''پاکستان
ٹائمز'' : ۲۱ اپریل ۱۹۵۱ -
''خطوطِ اقبال'' مشمولہ : '' تنقیدِ اقبال اور دوسرے مضامین''
بھیلی شہر انڈیا ۱۹۷۶ -
عبداللطیف اعظمی : ''مکاتیبِ اقبال کا تجزیاتی و تنقیدی مطالعہ'' :
'' اقبال دانائے راز'' مکتبۂ جامعہ ، نئی دہلی -

'' اقبال کی صحبت میں'' از عبداللہ چغتائی ، ''اقبال نامہ'' جلد دوم ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ اور ''خطوطِ اقبال'' مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی میں بھی علامہ کی خطوط نگاری پر تفصیل سے اظہارِ خیال کیا گیا ہے - مکاتیبِ اقبال کے دوسرے مجموعوں میں دیباچے کے طور پر علامہ کے مکتوبات کے ضمن میں اشارے مل جاتے ہیں - اب تک مکاتیبِ اقبال کے درجِ ذیل مجموعے شائع ہو چکے ہیں :

۱- ''شاد اقبال'' مرتبہ سید محی الدین قادری زور ۱۹۴۲
۲- ''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۳ (کشن پرشاد کے ۵۰ خطوط) مرتبہ عبداللہ قریشی ۱۹۷۳
۳- ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' ۱۹۴۲
۴- ''اقبال نامہ'' مرتبہ شیخ عطاء اللہ جلد اول ۱۹۴۴
۵- ''اقبال'' از عطیہ بیگم ۱۹۴۷
۶- ''اقبال نامہ'' جلد دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ ۱۹۵۱

۷۔ ''مکاتیبِ اقبال'' بنام نیاز الدین خان	۱۹۵۴
۸۔ ''مکتوباتِ اقبال'' بنام سید نذیر نیازی	۱۹۵۷
۹۔ ''انوارِ اقبال'' مرتبہ بشیر احمد ڈار	۱۹۶۷
۱۰۔ Letters and Writings of Iqbal	۱۹۶۷
۱۱۔ ''مکاتیب بنام گرامی'' مرتبہ عبداللہ قریشی	۱۹۶۹
۱۲۔ ''خطوطِ اقبال'' مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	۱۹۷۶
۱۳۔ Letters of Iqbal	۱۹۷۸

علامہ کی جامع سوانح عمری کی تدوین کا خواب ابھی تک شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکا ۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس مقصد کے لیے مکاتیب سے صرفِ نظر ممکن نہیں ۔ سوانح کے ان مستند ماخذوں کا جائزہ لینا اس لیے بھی ضروری ہے کہ جمع و تدوین کی بے شمار غلطیاں ان مجموعوں میں راہ پا چکی ہیں ۔ زیرِ نظر مضمون سے علامہ کی جامع سوانح عمری کی تدوین کا کام آسان ہو سکے گا ۔ مزید برآں مکاتیبِ اقبال کے اس ذخیرے سے زیادہ بہتر طور پر استفادہ ممکن ہو گا ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مکاتیبِ اقبال کے ان مآخذات کا زمانی ترتیب سے جائزہ لیا جائے ۔

مکاتیب بنام کشن پرشاد ۔ مکاتیب کے اولین مجموعہ ''شاد اقبال'' میں علامہ مرحوم کے انچاس خطوط کے علاوہ کشن پرشاد کے باون خطوط شامل ہیں ۔ اس مجموعے کو ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور نے مرتب کیا تھا اور سب رس کتاب گھر، رفعت منزل، خیریت آباد، حیدر آباد دکن نے چھاپا ۔ غالباً ان خطوط کو شائع کرنے کی تحریک کشن پرشاد کی طرف سے ہی ہوئی تھی، کیونکہ ان کی زندگی ہی میں انچاس خطوط اور کشن پرشاد کے جوابات اکٹھے کر لیے گئے تھے ۔ لیکن یہ مجموعہ مہاراجا کی وفات (۱۹۴۰) کے بعد ۱۹۴۲ میں منظرِ عام پر آ سکا ۔ مہاراجا کی وفات کے بعد ان کے ناظمِ اسٹیٹ مولوی مرزا احمد بیگ صاحب نے ان کے کاغذات میں مزید خطوط کی تلاش بھی کی لیکن انھیں کامیابی نہ ہوئی ۔ تقسیم ہند کے بعد عبداللہ قریشی صاحب نے حیدر آباد کے دوستوں کی مدد سے علامہ کے مزید پچاس خطوط کا سراغ لگایا ۔ چنانچہ اُس وقت کے اقبال اکیڈیمی کے ڈائرکٹر بشیر احمد ڈار صاحب نے ہزاروں روپے خرچ کرکے

83913
Date 7-11-83

انھیں اقبال اکیڈیمی کے لیے حاصل کیا ۔ توقع تھی کہ مکاتیبِ گرامی کی طرح یہ خطوط بھی اقبال اکیڈیمی شائع کرے گی لیکن یہ خطوط مجلسِ ترقی ادب کے رسالے ''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ میں عبداللہ قریشی کے مقدمے کے ساتھ شائع ہوئے۔

ننانوے خطوط کے اس ذخیرے کا پہلا خط یکم اکتوبر ۱۹۱۳ (''صحیفہ'' ص ۱۰۱) کو تحریر کیا گیا تھا جب کہ آخری خط ۲۸ دسمبر ۱۹۲۶ کو لکھا گیا ۔ علامہ کے خطوط کی سن وار تعداد کی تفصیل یہ ہے :

۱۹۱۳	۳	۱۹۲۰	
۱۹۱۴	۱۳	۱۹۲۱	۲
۱۹۱۵	۱۸	۱۹۲۲	۷
۱۹۱۶	۱۷	۱۹۲۳	۵
۱۹۱۷	۱۸	۱۹۲۴	۲
۱۹۱۸	۵	۱۹۲۵	۱
۱۹۱۹	۷	۱۹۲۶	۱

علامہ کا کشن پرشاد سے غائبانہ تعارف ۱۹۰۵ میں یا اس سے پہلے ہوگیا تھا کیونکہ ''دکن ریویو'' کے شمارہ ستمبر ۱۹۰۵ میں علامہ کی وہ غزل شائع ہوئی جو اقبال نے بغرضِ تعلیم انگلستان جاتے وقت راستے میں لکھی تھی ، اس غزل میں یہ شعر ملتا ہے :

نہ قدر ہو مرے اشعار کی گراں کیونکر
پسند ان کو وزیرِ نظام کرتے ہیں

تاہم کشن پرشاد سے علامہ کی اولین ملاقات مارچ ۱۹۱۰ میں ہوئی ۔ اُس وقت وہ حیدر آباد میں مدار المہام تھے۔ ۱۹۱۰ اور ۱۹۱۳ کے درمیانی عرصے میں علامہ کی مراسلت ضرور ہوئی ہوگی لیکن یہ خطوط ابھی تک دست یاب نہیں ہو سکے ۔ ۱۹۱۳ میں مہاراجا اپنے عہدے سے مستعفی ہو گئے اور اسی سال وہ پنجاب کی سیر کو نکلے اور لاہور میں ان کی علامہ سے کئی ملاقاتیں ہوئیں جن کا حال کشن پرشاد نے ''سیرِ پنجاب'' میں بیان کیا ہے ۔ مدار المہام کے عہدے پر شاد کی دوبارہ تقرری دسمبر ۱۹۲۶

میں ہوئی اور علامہ کا آخری خط بھی ۲۸ دسمبر ۱۹۲۶ کا ہے ۔ یقیناً اس کے بعد بھی خط و کتابت رہی ہوگی ۔ لیکن یہ خطوط بھی دست یاب نہیں ہو سکے مکاتیب کے اس ذخیرے میں ۱۹۲۰ کا کوئی خط شامل نہیں ۔ قرائن سے پتا چلتا ہے کہ اس سال سرے سے کوئی مراسلت ہی نہیں ہوئی ۔ ۱۹۲۴ کے بعد خطوط کی تعداد کم ہونا شروع ہو جاتی ہے ۔ حتیٰ کہ ۱۹۲۶ میں صرف ایک ہی خط ملتا ہے ۔ وقت کے ساتھ ساتھ شاد سے علامہ کی دلچسپی یا دوسرے لفظوں میں علامہ کی شاد سے دلچسپی کیوں گھٹتی گئی؟ اور پھر ۱۹۲۶ میں مدار المہام کے عہدے پر دوبارہ فائز ہونے کے بعد شاد کی یہ آرزو کیوں نہ پوری ہو سکی کہ علامہ کو حیدر آباد بلا لیا جائے؟ حالانکہ شاد چاہتے تو علامہ کے لیے بہت کچھ کر سکتے تھے ۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جو علامہ کے بعد کے خطوط کی عدم موجودگی میں ہنوز جواب طلب ہی رہے گا ۔ ۱۹۱۳ اور ۱۹۲۶ کے درمیان لکھے جانے والے خطوط میں بین السطور شاد اور اقبال کی آرزوئیں کروٹ لے رہی ہیں ۔ شاد ریاست حیدر آباد کے عہدے کے امیدوار ہیں اور اقبال کی نظریں عثمانیہ یونیورسٹی کے کسی بڑے عہدے یا حیدر آباد ہائی کورٹ کی ججی پر لگی ہوئی ہیں ۔ علامہ کی یہ آرزو بظاہر شاد کی آرزو سے بندھی نظر آتی ہے ۔

"شاد اقبال" میں ۹ دسمبر ۱۹۱۹ اور اکتوبر ۱۹۲۲ کے درمیانی اڑھائی سال کے خطوط فراہم نہ ہو سکنے پر افسوس کیا گیا ہے ۔ اس عرصے کے خطوط بھی "صحیفہ" اقبال نمبر میں محفوظ ہو گئے ہیں ۔ انھی خطوط میں سے ایک خط محررہ ۲۲ فروری ۱۹۲۲ "صحیفہ" میں اقبال کے خطوط کی اشاعت سے پہلے "جنگ" کراچی کی اشاعت ۲۲ اپریل ۱۹۷۲ میں شائع ہوا ۔

"شاد اقبال" کے خطوط کے ساتھ حواشی و تعلیقات نہیں ہیں ۔ تاہم کشن پرشاد کے اپنے خطوط سے علامہ کے خطوط کے بعض گوشے واضح ہو جاتے ہیں ۔ غالباً شاد کے ہاں اپنے جوابات کی نقول رکھنے کا اہتمام اکتوبر ۱۹۱۶ سے پہلے نہیں تھا کیونکہ اس دور کے جو خطوط "صحیفہ" میں شامل ہوئے ہیں ان کے ساتھ شاد کے خطوط شامل نہیں ہیں ۔ تاہم عبداللہ قریشی کے حواشی ، تعلیقات اور مقدمے نے کوئی الجھن رہنے نہیں دی ۔ ان کی

عرق ریزی اور محنت کی داد نہ دینا ادبی بد دیانتی ہو گی ۔

مکاتیبِ اقبال کے اس مجموعے کی خصوصیت یہ ہے کہ اردو ادب کے دو درخشندہ ستاروں کے باہمی تعلقات کی جگمگاتی ہوئی تصویر نظر آتی ہے ۔ اس سے دونوں کے اعتقادات ، مزاج ، روحانیت و عبادات ، اہل اللہ سے غیر معمولی عقیدت اور پرائیویٹ زندگی کے بعض لئے گوشوں کی وضاحت ہوتی ہے ۔ دونوں کے ہاں مستقبل کی بعض امیدوں کی کسک پائی جاتی ہے ۔ باہمی تعلقات میں اتنی اپنائیت ہے کہ دونوں انتہائی ذاتی نوعیت کے معاملات میں بھی ایک دوسرے کے مشورے کے طالب ہوتے ہیں ۔ اس پر طرہ یہ کہ علامہ کے یہ خطوط ادبی حیثیت سے بھی علامہ کا بہترین نثری نمونہ ہیں ۔ تصوف کے متعلق علامہ کے خیالات کے لیے بھی ان خطوط کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔ اس مجموعے کی تدوین میں ایک دو کمیوں کی طرف اشارہ کر دینا بے سود نہ ہوگا ۔ وہ یہ کہ ''شاد اقبال'' کے پہلے خط کی تاریخ محررہ یکم اکتوبر ۱۹۱۲ ہے ، نہ کہ یکم نومبر ۱۹۱۲ ۔ علاوہ ازیں علامہ کے ایک خط (ص ۱۲۵) پر مہینہ تو دسمبر لکھا ہے لیکن سنہ کا اندراج نہیں ۔ یہ خط ۱۹۲۲ میں لکھا گیا تھا ۔ معلوم نہیں زور صاحب سے خط کا متن پڑھنے میں غلطی ہوئی یا علامہ اقبال ہی سنہ لکھنا بھول گئے ۔ علامہ کے بعض خطوط کا متن مکمل طور درج نہیں ہے ۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ تحریر پڑھی نہیں جا سکی ۔ لیکن اس کی وجہ علامہ کے پرائیویٹ معاملات کو اخفا میں رکھنے کی ایک کوشش بھی ہو سکتی ہے ۔ اس طرح کی کمیاں ''شاد اقبال'' کے درجِ ذیل خطوط میں موجود ہیں :

خط محررہ : ۱۵ دسمبر ۱۹۱۹
۱۱ نومبر ۱۹۲۲
- دسمبر ۱۹۲۲
۲۹ دسمبر ۱۹۲۲
۱۹ مارچ ۱۹۲۳
۱۸ مئی ۱۹۲۳

''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۲ میں موجود خطوط کا تذکرہ ان کے سالِ اشاعت (۱۹۷۲) سے قطع نظر ''شاد اقبال'' کے خطوط کے ساتھ ہی کیا گیا ہے ۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ "شاد اقبال" کے خطوط اور "صحیفہ" کے خطوط کو یک جا شائع کیا جائے۔ اس لیے کہ اول الذکر مجموعہ ۱۹۴۲ کے بعد اب تک دوبارہ نہیں چھپا جب کہ آخر الذکر مجموعہ کتابی صورت میں منظرِ عام پر لہ آنے کی وجہ سے ابھی تک اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے عام قارئین تک نہیں پہنچ سکا۔ اقبالیاتی اداروں کو اس طرف توجہ دینی چاہیے۔

مکاتیب بنام جناح۔ قائد اعظم محمد علی جناح کے نام علامہ اقبال کے خطوط قائد اعظم کی زندگی ہی میں مرتب ہو گئے تھے۔ اس کا دیباچہ بھی خود قائد اعظم نے لکھا تھا۔ لیکن ان خطوط کی اشاعت ۱۹۴۳ میں شیخ محمد اشرف کے تعاون سے ہو سکی۔ اس مجموعے کا پہلا اردو ترجمہ عبدالرحمٰن سعید نے کیا جسے ادارہ اشاعتِ اردو حیدر آباد دکن نے شائع کیا۔ یہ واحد مجموعہ ہے جس کی سب سے زیادہ اشاعت ہوئی، دو وجوہ کی بنا پر: اول یہ کہ مجموعہ مختصر تھا اور دوم پاکستان بننے سے پہلے اور بعد ان خطوط کی سیاسی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہو چکی تھی۔ یہی وہ خطوط ہیں جنھوں نے قائد اعظم کو اس نہج پر سوچنے پر مجبور کر دیا کہ ہندو مسلم اتحاد ناممکن ہے اور اگر مسلمانوں کو تاریخ میں اپنا نام محفوظ رکھنا ہے اور اپنی انفرادیت برقرار رکھنی ہے تو انھیں ایک الگ وطن حاصل کرنا چاہیے۔

اس مجموعے میں کل تیرہ خطوط ہیں۔ پہلا خط ۲۷ مئی ۱۹۲۶ کو اور آخری خط ۱۰ نومبر ۱۹۳۷ کو لکھا گیا تھا۔ مسلم لیگ کی پنجاب میں تنظیمِ نو کے سلسلے میں قائدِ اعظم کی علامہ سے اولین ملاقات مئی ۱۹۳۶ کے اوائل میں ہوتی ہے۔ ۱۲ مئی ۱۹۳۶ کو بکی گیٹ کے باہر میاں عبدالعزیز کے مکان میں علامہ کی صدارت میں لاہور کے مسلمانوں کا ایک اجلاس منعقد ہوتا ہے جس میں علامہ اقبال پنجاب مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے ایک نیا انتظامی ڈھانچہ تشکیل دیتے ہیں۔

قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام علامہ کا ایک خط بشیر احمد ڈار کی مرتبہ کتاب "لیٹرز اینڈ رائٹنگز آف اقبال" (ص ۱۰۵) میں شائع ہوا ہے۔ اس خط پر تاریخ ۸ نومبر ۱۹۳۳ درج ہے جو غلط ہے۔ یہ خط ۸ نومبر ۱۹۳۷ کو لکھا گیا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب علامہ کی آنکھوں میں

موتیا بند اترنے سے ان کے لیے لکھنا پڑھنا ناممکن ہو گیا تھا ۔ اس دور کے تمام خطوط علامہ کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے نہیں ہیں ۔ متذکرہ مجموعے کے آخری خط محررہ ۱۰ نومبر ۱۹۳۷ء کے بعد بھی علامہ اقبال کی قائدِ اعظم سے خط و کتابت جاری رہی ۔ ۸ نومبر ۱۹۳۷ء کے خط پر پنجاب مسلم لیگ کے سیکریٹری غلام رسول کے دستخط ہیں ۔ اس طرح کے دو مزید خطوط عاشق حسین بٹالوی کی کتاب "علامہ اقبال کے آخری دو سال" کے صفحات ۵۷۲ اور ۵۸۲ پر دیکھے جا سکتے ہیں ۔ یہ دو خطوط ۱۷ فروری ۱۹۳۸ اور ۷ مارچ ۱۹۳۸ کو لکھے گئے تھے ۔ ان خطوط پر بھی غلام رسول کے دستخط ہیں ۔ یوں قائد اعظم کے نام علامہ کے معلومہ خطوط کی تعداد سولہ تک پہنچ جاتی ہے ۔[۲]

قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام علامہ کے اولین خط محررہ ۲۳ مئی ۱۹۳۶ سے پہلے بھی خط و کتابت جاری رہی لیکن افسوس ہے کہ یہ خطوط دست یاب نہیں ہو سکے ۔ جناح کے نام علامہ کے تیرہ خطوط شیخ عطاء اللہ کے مرتبہ "اقبالنامہ"، جلد دوم میں بھی شائع ہوئے ہیں ۔ ان کا انگریزی متن بشیر احمد ڈار کی مرتبہ کتاب Letters of Iqbal میں بھی شائع ہو چکا ہے ۔

ان مکاتیب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں علامہ کا جناح پر بھرپور اعتماد ظاہر ہوتا ہے ۔ ان خطوط کے مطالعے سے اُس دور کی عموماً اور مسلم لیگ کی خصوصاً سیاسی صورتِ حال کا پتہ چلتا ہے ۔ یونینسٹ پارٹی کی چالاکیاں، مسلمانانِ ہند کا قومی تشخص برقرار رکھنے کی سعی، مسلم ریاست کا قیام، ہندوؤں کا مسلمانوں سے تعصب، مسئلۂ فلسطین کے بارے میں مسلم لیگ کی پالیسی اور مسلم لیگ کو صحیح معنوں میں عوامی جماعت بنانے کی آرزو جھلک رہی ہے ۔ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کے خط میں علامہ کے یہ الفاظ کہ "شمال مغربی ہندوستان اور بنگالی مسلمان،

۲۔ قائدِ اعظم محمد علی جناح کے نام دو خطوط "قومی زبان" کے اپریل ۱۹۸۱ کے شمارے میں بھی شائع ہو چکے ہیں ۔ یوں خطوط کی تعداد ۱۸ بنتی ہے ۔

ہندوستان اور بیرونِ ہند دوسری قوموں کے مثل کیوں نہ شمار کیے جائیں"
سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے ذہن میں مستقبل کے پاکستان کا کتنا واضح
نقشہ موجود تھا - یہ ایک خواب تھا اور اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے علامہ
نے صحیح وقت پر صحیح آدمی کا انتخاب کیا تھا - علامہ کی "دیدۂ بینا"
کا اعتراف متذکرہ مجموعے کے دیباچے میں خود قائدِ اعظم نے کیا ہے -

"اقبالنامہ" جلد اول - شیخ عطاء اللہ کا مرتب کردہ یہ مجموعۂ مکاتیب
شیخ محمد اشرف ، تاجر کتب ، کشمیری بازار ، لاہور ، کے اہتمام سے شائع ہوا -
جلد اول میں مرتب نے خطوط کی تعداد درج نہیں کی ، لیکن آخری خط کا
نمبر ۲۶۷ ہے اور اس کے بعد بھی ایک خط ڈاکٹر نکلسن کے نام درج ہے -
خود مرتب نے "اقبالنامہ" جلد دوم میں جلد اول کے خطوط کی تعداد ۲۶۷
بتائی ہے ، لیکن دونوں باتیں درست نہیں ہیں - اس مجموعے کے بعض نقائص
ایسے ہیں جن سے خطوط کی تعداد الجھ کر رہ گئی ہے - ہمارے خیال میں
اس مجموعے میں خطوط کی کل تعداد ۲۶۶ ہے[۳] - تعداد میں فرق اس لیے ہے
کہ اس مجموعے میں خط نمبر ۱۸۳ اور خط نمبر ۲۰۲ سرے سے موجود
ہی نہیں ہیں - مزید برآں خط نمبر ۲۰۵ خط نہیں ہے ، بلکہ یہ اسد ملتانی
کا "شبنم کا قطرہ" دیا ہوا ہے -

۲۶۶ خطوط کے اس مجموعے میں متعدد خامیاں موجود ہیں - ایسا
لگتا ہے کہ اس مجموعے کو کسی اسکیم کے بغیر افراتفری میں مرتب کیا
گیا - بعض خطوط کے تراجم ناقص ہیں ، اور اس پر مستزاد یہ کہ خطوط
کا متن پڑھنے میں بے شمار غلطیاں سر زد ہوئی ہیں - بعض غیر متعلق چیزیں
بھی اس مجموعے میں شامل کر لی گئی ہیں ، مثلاً مسئلۂ فلسطین پر بیان
(ص ۴۵۱) ، شبنم کا قطرہ : اسد ملتانی (ص ۴۳۰) ، لمعہ حیدر آبادی کی
نظم (ص ۲۹۳) -

اس مجموعے میں دوسری چیز جو محلِ نظر ہے وہ اس کی سالِ اشاعت
ہے - طبع اول پر سالِ اشاعت کا ذکر نہیں کیا گیا - البتہ جلد دوم کے

۳- اس میں وہ خط بھی شامل ہے جو مالٹ مورینسی کے نام ہے اور
دیباچے میں دیا ہوا ہے -

دیباچے میں مولف نے صراحت کی ہے کہ یہ مجموعہ ۱۹۴۵ میں شائع ہوا۔ ایسا لگتا ہے کہ ''کتابیات اقبال'' کے مولف ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے بھی شیخ صاحب کے بیان پر انحصار کرتے ہوئے سالِ اشاعت ۱۹۴۵ لکھا ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ سنہ درست نہیں۔ دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ کتاب فروری ۱۹۴۳ میں مرتب کرنا شروع کی اور اس میں ڈیڑھ سال کا عرصہ لگا۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کم از کم اس کتاب کا دیباچہ ۱۹۴۴ میں لکھا جا چکا تھا۔ اور اس کی اشاعت بھی ۱۹۴۴ میں ہوئی ہوگی۔ ہمارے اس بیان کو اور ایک شہادت سے بھی تقویت ملتی ہے۔ میر ولی اللہ ایبٹ آبادی جو علامہ کے معاصر ہونے کے ساتھ علامہ کے دوست تھے اقبال کے متعلق ہر کتاب منگوا کر اپنی لائبریری میں محفوظ کر لیتے تھے۔ ان کے ذاتی کتب خانے میں جو انھوں نے بعد میں پشاور یونیورسٹی کو عطیے کے طور پر دے دیا ''اقبالنامہ'' جلد اول کا ایک نسخہ بھی موجود ہے جو انھیں شیخ احمد نامی کسی صاحب نے بطورِ عطیہ دیا تھا۔ نسخہ پیش کرنے کی تاریخ ۴ دسمبر ۱۹۴۴ ہے جو اس بات کے ثبوت میں مضبوط دلیل ہے کہ یہ مجموعہ ۱۹۴۴ کے اواخر میں شائع ہو چکا تھا۔

اس مجموعے کا ایک اور نقص یہ ہے کہ بعض خطوط نامکمل طور پر درج ہیں، مثلاً خط نمبر ۱۸۲ (ص ۲۱۰) بنام پروفیسر شفیع صاحب نامکمل طور پر درج ہے۔ اسی طرح خط ص ۲۶۱ بنام سر راس مسعود کا ابتدائی حصہ بھی درج نہیں کیا جا سکا۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ دونوں خطوط کا ابتدائی حصہ پڑھا نہیں جا سکا۔ اگر آج ان خطوط کے عکس ہمارے سامنے موجود ہوتے تو یقیناً عبارت کا ابہام دور ہو جاتا، لیکن کتاب کے مرتب نے اس کے اہتمام کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ خط نمبر ۹ ص ۲۰ کی ذیل میں ایک سالم نظم جو علامہ نے اپنے خط میں درج کی تھی گول کر گئے ہیں اور نوٹ میں اتنا ضرور لکھ دیا ہے کہ یہاں علامہ کی نظم درج تھی۔ گویا اس خط کو بھی مکمل نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح غلام مصطفیٰ العراقی، شیخ جامعہ ازہر کے نام، خط (ص ۲۵۱) بھی نامکمل ہے۔ اس خط میں القاب و آداب اور تاریخِ محررہ بھی درج نہیں۔ خط نمبر ۱۶۲ بنام

عباس علی خان لمعہ کا بھی مکمل متن درج نہیں ہے اور چند الفاظ پڑھے نہیں جا سکے۔ بعض خطوط کے مکتوب الیہ مشکوک ہو گئے ہیں: مثلاً

- خط نمبر ۲۵۱ تا ۲۵۳ بنام عشرت رحمانی دراصل وحید احمد مسعود کو لکھے گئے تھے۔ (ملاحظہ ہو "اوراقِ گم گشتہ" مرتبہ رحیم بخش شاہین)
- خط نمبر ۲۳ ص ۵۸ بنام ظہور الدین مہجور دراصل منشی محمد دین فوق کے نام لکھا گیا تھا۔ ملاحظہ ہو "انوارِ اقبال"، (ص ۷۰) "تذکرہ شعرائے کشمیر" منشی محمد دین فوق ہی نے لکھی تھی۔ "انوارِ اقبال" اور "اقبالنامہ" میں موجود اس خط کے متوں میں بعض اختلافات پائے جاتے ہیں، مثلاً "انوارِ اقبال" میں "مسلمان اب بھی موجودہ لٹریچر تلاش و حفاظت کے لیے ۔ ۔ ۔ الخ" میں "مرتب اقبالنامہ" لفظ "تلاش" چھوڑ گئے ہیں۔ اس سے اگلی سطر میں "تذکرہ شعرائے کشمیر" کے بجائے "تذکرہ کشمیر" درج کیا ہے۔ اس سے پہلے ایک جگہ "مسلمانان کشمیر کی غفلت" کے بجائے "مسلمانوں کی غفلت ۔ ۔" لکھ گئے۔ "بار آور ثابت ہوگی ۔ ۔ ۔" میں لفظ "ثابت" زائد ہے۔ اور پھر اس پر مستزاد یہ کہ سالِ تحریر درج نہیں بلکہ صرف مہینہ اور تاریخ (۱۲ مارچ ۔ ۔ ۔) پر ہی اکتفا کیا ہے۔ ان بے احتیاطیوں کے پیشِ نظر اس مجموعے کے دوسرے خطوط کی صحت و استناد بھی مشکوک ہو جاتی ہے۔
- اس مجموعے میں سولہ انگریزی خطوط کے اردو تراجم دیے گئے ہیں، لیکن اس کے علاوہ بھی بعض پر شبہ ہوتا ہے کہ یہ خطوط انگریزی میں لکھے گئے تھے، مثلاً خط نمبر ۱۰۹ (ص ۲۱۷ بنام شجاع الدین)، خط نمبر ۱۴۷ - ۱۴۸ (ص ۲۶۷ - ۲۶۹ بنام لمعہ حیدرآبادی)، خط نمبر ۲۶۱ (ص ۴۷۵ بنام نعیم الحق)، لیکن مولف نے اس کی صراحت نہیں کی۔
- ایک ہی مکتوب الیہ کے سلسلے میں ایک سے زیادہ خطوط کی ترتیب زمانی ہے، لیکن بعض جگہوں پر اس کا اہتمام نہیں کیا جا سکا۔ چنانچہ بعض صورتوں میں خط کی تاریخ پر شک گزرتا ہے، مثلاً

خط نمبر ۳۹ زمانی ترتیب کے لحاظ سے غلط جگہ پر لگا ہوا ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ اس خط کا سنہ بھی ۱۹۲۳ ہو گا، لیکن اس کا سنہ ۱۹۲۲ ہی درست ہے، اس لیے کہ "پیام مشرق" ۱۹۲۳ میں چھپ گئی تھی۔ لہذا یہ خط ۱۹۲۳ سے پہلے کا ہونا چاہیے۔ خط نمبر ۱۵۱ بھی غلط جگہ لگا ہوا ہے۔ لہذا اس کا سنہ بھی مشکوک ہے۔ خط ۱۸۵ - ۱۸٦ (ص ۳۱۵ - ۳۱٦) میں تقدیم و تاخیر کا فرق پایا جاتا ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ تاریخیں درست ہیں، لیکن انھیں بہر طور غلط جگہ پر لگایا گیا ہے۔ خط نمبر ۳۹ اور ۴۱ (ص ۸۴، ۸۷) کی زمانی ترتیب غلط ہے۔ اگر ان کی ترتیب درست مان لی جائے تو پھر ان کی تاریخ اور مہینہ مشکوک ہو جائے گا۔

"اقبالنامہ" جلد اول میں سب سے بڑی خامی تاریخ و سنہ کے بارے میں مرتب کی بے احتیاطی ہے۔ ان گنت خطوط کی تاریخ مہینہ یا سال غلط لکھا ہے۔ یا سرے سے لکھا ہی نہیں۔ مرتب نے دیباچے میں لکھا ہے کہ وہ مکاتیب کے سلسلے میں تقدیم و تاخیر کو اہم نہیں سمجھتے، حالانکہ علامہ کے افکار کو اپنے عہد کے حوالے سے پرکھنے اور ان کی مستند سوانح حیات مرتب کرنے کے کام میں خطوط کی تاریخ محررہ کا صحیح صحیح معلوم ہونا بے حد ضروری ہے۔ اس طرح کی بعض بے احتیاطیاں کتابت کی غلطیوں کی بدولت بھی ہو گئیں۔ لیکن قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ مرحوم کے خطوط کو پڑھنے میں بھی مولف و مرتب نے ٹھوکر کھائی۔ علامہ کے بعض ہندسے مبہم ہوتے ہیں۔ مثلاً ۵ اور صفر میں تمیز مشکل ہو جاتی ہے۔ ۲ اور ۳، ۲ اور ۴ میں بھی بعض اوقات تمیز کرنا دشوار ہوتا ہے۔ چنانچہ اس قبیل کی جو غلطیاں "اقبالنامہ" میں موجود ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

- خط نمبر ۷۷ - ص ۱٦۱ بنام سید سلیمان ندوی: غلط تاریخ ۲۲ ستمبر ۱۹۳۹: صحیح تاریخ ۲۲ ستمبر ۱۹۲۹ (علامہ اقبال ۱۹۳۹ میں زندہ نہیں تھے)۔
- خط نمبر ۸۳ ص ۱۷۰ بنام سید سلیمان ندوی: غلط تاریخ ۱۵ اکتوبر ۱۹۳۳: صحیح تاریخ ۵ اکتوبر ۱۹۳۳ (صحیح تاریخ کے متعلق راہ نمائی خط نمبر ۸۵ ص ۱۷۲ سے ہو جاتی ہے)۔

- خط نمبر ۸۸ ص ۱۷۱ بنام سید سلیمان ندوی : غلط تاریخ ۱۹ اکتوبر ۱۹۳۳ : صحیح تاریخ ۹ اکتوبر ۱۹۳۳ (ایضاً) ۔
- خط نمبر ۸۹ ص ۱۷۶ بنام سید سلیمان ندوی : غلط تاریخ ۱۸ اکتوبر ۱۹۳۳ : صحیح تاریخ ۱۸ اکتوبر ۱۹۳۲ (خط نمبر ۸۸ سے صحیح راہ نمائی ہو سکتی ہے) ۔
- خط نمبر ۱۰۰ ص ۱۹۶ بنام سید سلیمان ندوی : غلط تاریخ ۲۳ اگست ۱۹۳۳ : صحیح تاریخ ۲۳ اگست ۱۹۳۵ (علامہ بھوپال بغرضِ علاج پہلی دفعہ فروری ۱۹۳۵ میں اور پھر جولائی ۱۹۳۵ میں گئے تھے ۔ لہذا یہ خط ۱۹۳۵ ہی کا ہونا چاہیے) ۔
- خط نمبر ۱۱۰ ص ۲۱۸ بنام پروفیسر شجاع : غلط تاریخ ۲۰ جنوری ۱۹۳۱ : صحیح تاریخ ۳۰ جنوری ۱۹۳۱ ۔ ۲۰ جنوری کو پروفیسر شجاع کے نام پہلا خط لکھا گیا تھا ۔ خط نمبر ۱۰۹ اس خط کے بعد لکھا گیا تھا ۔ لہذا خط نمبر ۱۱۰ کی زیادہ قرین قیاس تاریخ ۳۰ جنوری ۱۹۳۱ ہے ۔ اس الجھن کا سبب کتابت کی غلطی ہو سکتی ہے یا مولف کو خط پڑھنے میں تسامح ہوا ۔
- خط نمبر ۱۶۳ ص ۲۸۶ بنام عباس علی خان لمعہ : غلط تاریخ ۱۱ مئی ۱۹۳۵ : صحیح تاریخ ۱۱ مئی ۱۹۳۴ ۔ اس خط میں لکھا ہے کہ "میں انشاء اللہ آپ کے حسبِ خواہش ضرور بھوپال جا کر بجلی کے ذریعے علاج کراؤں گا ۔" علامہ مئی ۱۹۳۵ میں بھوپال کے پہلے سفر سے واپس آ گئے تھے ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ "رہوڈز لیکچرز کے سلسلے میں علامہ نے ۱۹۳۵ میں نہیں بلکہ دسمبر ۱۹۳۴ میں (زیادہ سے زیادہ) انگلستان جانے کا ارادہ بدل دیا تھا ۔[۳] زیرِ بحث خط میں صرف سفر ملتوی کرنے کا امکان ظاہر کیا ہے ۔ لہذا یہ خط ۲ اگست ۱۹۳۴ سے پہلے لکھا گیا ہوگا ۔ اس لیے زیادہ قرین قیاس تاریخ ۱۱ مئی ۱۹۳۴ ہے ۔

خط نمبر ۱۷۶ ص ۳۰۲ بنام ڈاکٹر صوفی غلام محی الدین : غلط تاریخ ۲۳ مئی ۱۹۳۲ : صحیح تاریخ ۲۳ مئی ۱۹۳۳ ۔ یہ خط خط نمبر

۱۷۵ اور ۱۷۷ کے درمیان لکھا گیا ۔ ان خطوط کو پڑھ کر صحیح تاریخ کی راہ نمائی ہو جاتی ہے ۔

○ خط نمبر ۱۹۵ ص ۳۲۸ بنام ممنون حسن خان: غلط تاریخ ۲ اگست ۱۹۳۵ : صحیح تاریخ ۲ اگست ۱۹۳۷ (راس مسعود کا انتقال ۱۹۳۵ میں نہیں ۱۹۳۷ میں ہوا تھا) ۔

○ خط نمبر ۲۴۱ ص ۴۰۷ بنام مسعود عالم ندوی : غلط تاریخ ۲۸ مئی ۱۹۳۹ : صحیح تاریخ ۲۸ مئی ۱۹۳۶ (کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے یا خط پڑھنے میں کوتاہی ہوئی ہے ۔ زیادہ قرینِ قیاس ۱۹۳۶ ہے) ۔

○ خط نمبر ۲۵۱ ص ۴۲۱ بنام صغرا بیگم ہمایوں مرزا : غلط تاریخ ۲۸ فروری ۱۹۲۳ : صحیح تاریخ ۱۸ فروری ۱۹۲۳ ("ادبی دنیا" اقبال نمبر میں تاریخ ۱۸ فروری ۱۹۲۳ دی ہوئی ہے) ۔

○ خط نمبر ۲۶۳ ص ۴۳۹ بنام ( ) غلط تاریخ ۲ ستمبر ۱۹۲۲ : صحیح تاریخ ۲ ستمبر ۱۹۳۴ (خط نمبر ۲۶۲ پڑھ کر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ خط ۱۹۲۲ میں نہیں ۱۹۳۴ میں لکھا گیا ہو گا) ۔

ان فروگذاشتوں کے علاوہ کئی خطوط پر یا تو سنہ درج نہیں ہے یا ان پر تاریخ درج نہیں ۔ تین وجوہ سے ایسا ہوا ہو گا ۔ اول علامہ خط لکھتے وقت خود تاریخ لکھنا بھول گئے ہوں گے ۔ دوم مرتب نے خط نقل کرتے ہوئے خط کی تاریخ اخذ کرنے میں جستجو نہیں کی ہوگی ، یا "گول" کر گئے ہوں گے ۔ سوم کاتب سے بھی بعض تاریخیں چھوٹ جانے کا امکان ہے ۔ چونکہ ان خطوط کی زمانی ترتیب علامہ کے سوانح کے پہلو سے بہت اہم ہے لہذا داخلی اور خارجی شہادتوں سے ان خطوط کی صحیح تاریخ ، ماہ یا سال اخذ کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔

○ خط نمبر ۴ ص ۷ پر تاریخ درج نہیں ہے ۔ علامہ نے بھائی گیٹ کی قیام گاہ سے یہ خط لکھا تھا ۔ علامہ بغرضِ تعلیم انگلستان جانے

۴۔ ملاحظہ ہو خط بنام لمعہ مورخہ یکم دسمبر ۱۹۳۴ ("اقبالنامہ" ص ۲۸۱) اور خط بنام نذیر نیازی ۲ اگست ۱۹۳۴ ("مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی" ص ۱۸۰) ۔

سے پہلے یہیں رہتے تھے ۔ خط میں جس نظم کا ذکر کیا گیا ہے وہ اخبار "وطن" کے شمارہ ۱۰ مارچ ۱۹۰۳ میں چھپی تھی ۔ لہذا قرین قیاس یہی ہے کہ یہ خط بھی مارچ ۱۹۰۳ ہی میں لکھا گیا ہوگا ۔

○ خط نمبر ۱۰۹ ص ۲۱۷ بنام پروفیسر شجاع بھی بلا تاریخ ہے ، لیکن مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خط نمبر ۱۰۸ کے بعد اور خط نمبر ۱۱۰ سے پہلے لکھا گیا تھا ۔ لہذا اس خط کی تاریخ محررہ بھی جنوری ۱۹۳۱ ہو گی ۔

○ خط نمبر ۱۲۲ ص ۲۳۲ بنام سید غلام میراں شاہ پر بھی تاریخ درج نہیں ہے ، لیکن زیادہ قرین قیاس تاریخ مارچ ۱۹۳۸ ہو سکتی ہے ۔ مکتوب الیہ نے حج سے واپسی پر کراچی سے بخیریت پہنچنے کا تار دیا تھا ۔ خط ۱۲۱ ص ۲۳۰ جو جاوید منزل لاہور سے ۲۹ مارچ ۱۹۳۸ کو لکھا گیا تھا زیر بحث خط سے پہلے لکھا گیا تھا ، کیونکہ اس خط میں سفر حج کے مکمل تاثرات ہیں جب کہ زیر نظر خط میں صرف کراچی پہنچنے کی اطلاع ہے ۔ لہذا زیر بحث خط ۲۹ مارچ سے پہلے لکھا گیا ہوگا ۔ چنانچہ تاریخ محررہ ۱۹۳۸ طے کی گئی ہے ۔

○ خط نمبر ۱۳۴ ص ۲۴۶ بنام میجر سعید محمد خان : جو "سیرت اقبال" از پروفیسر طاہر فاروقی سے نقل کیا گیا ہے بلا تاریخ ہے ۔ میجر سعید محمد خان مولانا محمد علی جوہر کے بہترین دوست اور عقیدت مند تھے ۔ زیر بحث خط کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط علامہ کے دورۂ میسور سے واپسی کے بعد لکھا گیا ۔ اس دورے میں آپ نے ٹیپو سلطان شہید کا مزار بھی دیکھا تھا ۔ خط کی زبان سے معلوم ہوتا ہے کہ خط لکھتے وقت سفر میسور کے مشاہدات تازہ تھے ۔ علامہ نے دسمبر ۱۹۲۸ میں میسور کا دورہ کیا تھا اور سلطان موصوف کے مزار پر حاضری دی تھی ۔ علامہ میسور کے سفر سے ۱۸ فروری ۱۹۲۹ سے پہلے واپس آ گئے تھے ۔ لہذا علامہ کا یہ خط فروری یا مارچ ۱۹۲۹ میں لکھا گیا ہو گا ۔

○ خط نمبر ۱۴۰ ص ۲۵۵ پر بھی تاریخ درج نہیں ہے ۔ چونکہ اولڈ بوائز

ایسوسی ایشن ایم اے او کالج علی گڑھ کا مذکورہ سالانہ اجلاس ۱۹۱۳ میں ہوا تھا لہذا یہ خط بھی ۱۹۱۳ میں لکھا گیا ہوگا۔

- خط نمبر ۱۹۱ ص ۳۲۴ : خط نمبر ۱۹۰ پڑھنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خط ستمبر یا اکتوبر ۱۹۳۲ میں لکھا گیا ہو گا۔
- خط بنام ڈاکٹر نکلسن ص ۴۵۷ پر بھی تاریخ درج نہیں ہے۔ بشیر احمد ڈار کی مرتبہ Letters of Iqbal میں اس کی تاریخ محررہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ درج ہے۔ واضح ہو کہ Bibliography of Iqbal مرتبہ خواجہ عبدالوحید میں اس خط کا سالِ تحریر ۱۹۲۷ دیا گیا ہے جو درست معلوم نہیں ہوتا۔
- خط نمبر ۲۶۴ ص ۴۰۰ بنام ( ) بھی بلا تاریخ ہے۔ خط نمبر ۲۶۲ ، ۲۶۳ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط نمبر ۲۶۲ مرقومہ یکم ستمبر ۱۹۳۳ سے پہلے لکھا گیا تھا۔ لہذا اس کی تاریخِ محررہ کا تعین اگست ۱۹۳۳ کیا گیا ہے۔

ان فروگذاشتوں کے علاوہ دوسری خامیاں حسبِ ذیل ہیں :

- ڈی ماؤنٹ مورنسی کے نام ایک خط دیباچے میں شامل کیا گیا ہے۔
- خط نمبر ۲۰۷ پر نمبر غلط لگایا ہے۔ یہ دراصل خط نمبر ۲۰۶ ہے۔
- بعض خطوط پر حواشی موجود ہیں لیکن اکثر خطوط اس سے مبرا ہیں۔ اس لیے خطوط کے نفسِ مضمون کے متعلق کئی الجھاؤ پیدا ہوتے ہیں۔ سید سلیمان ندوی کے نام خطوط میں حاشیے کا التزام کیا گیا ہے، لیکن یہ حاشیہ خطوط کے ساتھ سید سلیمان ندوی نے ندوہ سے شیخ عطاء اللہ کو بھیجا تھا۔
- ''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۶۸ پر لکھا ہے کہ ''سید ظفر الحسن کے نام کا گراں قدر مجموعہ دوسرے حصے میں شائع ہوگا، لیکن ''اقبالنامہ'' جلد دوم میں یہ وعدہ پورا نہیں کیا گیا۔ یہ خطوط بعد میں ''نقوش'' میں شائع ہوئے تھے۔

اقبال کے خطوط کو نقل کرنے میں خاصی بے احتیاطی برتی گئی ہے جس کی ایک نمایاں مثال سید سلیمان ندوی کے خطوط ہیں۔ یہ خطوط سب

سے پہلے "اقبالنامہ" جلد اول میں شائع ہوئے تھے ، لیکن سید سلیمان ندوی کے انتقال کے بعد مشاہیر نام کے ان کے خطوط "معارف" اپریل ۱۹۵۴ تا نومبر ۱۹۵۴ کے شماروں میں اور جنوری ۱۹۵۵ تا جون ۱۹۵۵ کے "معارف" میں آثار علمیہ و ادبیہ کے عنوان سے چھپتے رہے ہیں ۔ "معارف" میں شائع ہونے والے خطوط اور "اقبالنامہ" جلد اول میں موجود خطوط کے موازنے سے متن کے بعض اختلافات دیکھنے میں آئے ہیں ، مثلاً :

خط ص ۸۷ (۳ اکتوبر ۱۹۱۸) "اقبالنامہ" جلد اول : در حقیقت از مجاز
"معارف" : در حقیقت از مزاج[۵]

خط ص ۹۱ (۳۰ اکتوبر ۱۹۱۸ : آخری سطر سے پہلی سطر کے مصرع : زیر دست چرخ بودن از گل بے فطرتی ست الخ "معارف" میں "الخ" کا لفظ نہیں ہے ۔[۶]

ص ۲۳۴ پر تین خطوط ایسے بھی درج ہیں جن کا مکتوب الیہ گم نام ہے ۔ مرتب اقبالنامہ نے لکھا ہے کہ یہ خطوط سید نعیم الحق صاحب کا عطیہ ہیں اور ان کا خیال ہے کہ شیخ عبداللہ کے نام لکھے گئے تھے ۔ شیخ صاحب نے مزید لکھا ہے کہ ان کے خیال میں یہ کسی اور بزرگ کے نام لکھے گئے ہیں ۔ یوں ان خطوط کا مکتوب الیہ گم نام ہو گیا ہے ۔ شیخ عطاء اللہ صاحب تھوڑی سی محنت اور جستجو کرتے تو انھیں اس مسئلے کو حل کرنے میں زیادہ دشواری نہ ہوتی ۔

ان تین مکتوبات میں پہلا خط یکم ستمبر ۱۹۳۳ کو لاہور سے لکھا گیا ۔ دوسرے مکتوب پر تاریخ اگرچہ ۲ ستمبر ۱۹۲۲ لکھی ہے لیکن یہ غلط ہے ۔ یہ خط بھی ۱۹۳۳ ہی میں لکھا گیا تھا ۔ تیسرے خط پر اگرچہ تاریخ درج نہیں ہے لیکن جیسا کہ راقم الحروف پہلے واضح کر چکا ہے کہ یہ خط اگست ۱۹۳۳ میں لکھا گیا تھا ۔ ان خطوط کے مکتوب الیہ کی دریافت کے سلسلے میں راقم الحروف کی تحقیقات درج ذیل ہیں ۔

پہلے خط کا القاب "جناب من" اور دوسرے دو خطوط کا القاب

۵- "معارف" جلد ۷۴ شمارہ ۳ ۔ ۶- "معارف" مئی ۱۹۵۴ ۔

"جناب مولوی صاحب" ہے۔ مولوی صاحب اور جنابِ من کا القاب علامہ کے کئی خطوط میں ملتا ہے، اس لیے امتیاز کرنا مشکل ہے کہ یہ کون سے مولوی صاحب ہیں۔ تینوں خطوط کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ہی صاحب کو لکھے گئے تھے۔ اور وہ پٹنہ میں مقیم تھے کیونکہ خط میں پٹنہ کے وکیل سید نعیم الحق کے لیے کچھ پیغامات ہیں۔ ان کا شکریہ ادا کرنے کو بھی کہا گیا ہے۔

مکتوب الیہ کی جستجو کے ضمن میں ستمبر اور اکتوبر ۱۹۳۳ میں لکھے جانے والے علامہ کے تمام خطوط کو بنظرِ غائر دیکھ کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مولوی صاحب سے مراد کون سی شخصیت ہو سکتی ہے۔ ستمبر ۱۹۳۳ میں لکھے جانے والے علامہ اقبال کے خطوط (شائع شدہ) کی تعداد نو، اور اکتوبر ۱۹۳۳ کے خطوط کی تعداد گیارہ بنتی ہے۔ ان خطوط میں سے ایک خط سے مکتوب الیہ کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ (میری مراد مرزا یعقوب بیگ کے نام خط سے ہے جو ۱۲ ستمبر ۱۹۳۳ کو لکھا گیا اور اب انوارِ اقبال ص، ۲۱۲ پر شائع ہو چکا ہے)۔ اس خط میں جو ایک دستی خط کے جواب میں تھا علامہ نے لکھا تھا کہ "آل انڈیا کشمیر کمیٹی کا اجلاس ۱۶ ستمبر تک ممکن نہیں کیونکہ بہت سے ممبران لاہور سے باہر گئے ہیں۔ دونوں سیکریٹری بھی باہر گئے ہیں۔۔۔"۔

دونوں سیکریٹریوں سے مراد سید شمس الحسن، سیکریٹری مسلم لیگ، اور مولوی سر محمد یعقوب، سیکریٹری مسلم لیگ، ہیں۔ مولوی سر محمد یعقوب کے نام علامہ کا ایک اور خط بشیر احمد ڈار کی نو مرتبہ کتاب Letters of Iqbal ص ۱۸۵ پر شائع ہوا ہے۔ جس میں القاب "ڈیر مولوی صاحب" ہے۔ مولوی سر محمد یعقوب مراد آباد کے رہنے والے تھے۔ ۱۹۲۷ میں وہ مسلم لیگ کے صدر تھے۔ لیکن بعد ۱۹۳۴-۱۹۳۲ میں وہ مسلم لیگ کے آنریری سیکریٹری بنا دیے گئے۔ مولوی سر محمد یعقوب کے نام علامہ کے پانچ مزید خطوط جو اردو میں لکھے گئے تھے "صحیفہ" اقبال نمبر دوم ۱۹۷۸-۱۹۷۷ میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔ ان پانچوں خطوط کا القاب بھی "جنابِ من" ہے جس طرح علامہ کے یکم ستمبر ۱۹۳۳ والے زیرِ بحث خط میں ہے۔ انھی خطوط کے ساتھ سید شمس الحسن، اسسٹنٹ سیکریٹری،

مسلم لیگ ، کے نام بھی چار خطوط شامل ہیں -
ان معروضات کی روشنی میں زیادہ قرینِ قیاس یہی ہے کہ یہ تینوں خطوط مسلم لیگ کے آنریری سیکریٹری مولوی سر محمد یعقوب کے نام لکھے گئے تھے -
''اقبالنامہ'' کے نقائص کا تذکرہ ذرا زیادہ طویل ہوگیا - اس سے ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ یہ مجموعہ خوبیوں سے مبرا ہے - شیخ عطاء اللہ کا اردو ادب خصوصاً اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے اصحاب پر بڑا احسان ہے کہ انھوں نے ذاتی جدوجہد اور سعی سے مکاتیب کا سب سے بڑا ذخیرہ [۲۶۶ + ۱۸۷ = ۴۵۳ خطوط] صحیح وقت پر فراہم کیا ، اور اسے شائع بھی کیا - اگر وہ اس باب میں مستعدی نہ دکھاتے تو یقینِ واثق ہے کہ مکاتیب کا خاصا بڑا ذخیرہ ضائع ہو جاتا -
''مکاتیب اقبال'' جلد اول میں علامہ کے سات خطوط کا عکس بھی دیا گیا ہے - اس مجموعے سے ہمیں علامہ کی بعض نظموں کے ابتدائی متن بھی ملتے ہیں - مثلاً
اشعار بسلسلہ مسعود (ص ۲۹۳) — نظم (ردیف الگشتری) : ص ۱۶
غزل : نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا - ص ۸۲ — فارسی اشعار ص ۲۱۲
نظم ص ۲۵۶ — نظم حالی اور اقبال ص ۳۶۹ —— قطعہ بسلسلہ حالی ص ۳۷۰ وغیرہ -
خط نمبر ۲۲۹ بنام سر راس مسعود کا جواب بھی شامل کر لیا گیا ہے -
ص ۲۹۸ کا خط علامہ کا ہے لیکن محمد شفیع صاحب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے کیونکہ ان دنوں علامہ علیل تھے -
''اقبالنامہ'' جلد اول میں سب سے زیادہ خطوط سید سلیمان ندوی (۷۰) کے نام ہیں - پھر عباس علی خان لمعہ حیدر آبادی[۷] (۲۹) کے نام :

۷- عباس علی خان لمعہ حیدر آبادی کے خطوط کے ضمن میں بعض اقبالیاتی محققین نے شکوک و شبہات کا اظہار کیا ہے - ان خطوط کی اصلیت کی دریافت اپنی جگہ ایک دلچسپ لیکن طویل مطالعہ ہے - اس لیے اسے کسی دوسرے موقع کے لیے اٹھا رکھنا مناسب ہوگا -

سر راس مسعود (۴۲) عبدالماجد دریا آبادی (۱۱) اور ممنون حسن خان (۱۰) کا نمبر آتا ہے۔ جب کہ سید میراں شاہ کے نام ۹، خواجہ غلام السیدین اور پروفیسر صلاح الدین کے نام ۸ خطوط ملتے ہیں۔

''مکاتیب اقبال'' جلد اول کے ۲۶۶ خطوط میں درجِ ذیل پانچ خطوط ''اقبالنامہ'' جلد اول سے خارج سمجھے جائیں کیونکہ یہ صحیح تر متن اور پس منظر کے ساتھ مجموعوں میں شامل کر لیے گئے ہیں:

خط ۶ اور ۷ ص ۱۲، ۱۳، بنام غلام قادر گرامی مشمولہ ''مکاتیب بنام گرامی'' ص ۹۱، ۱۴۷۔

خط نمبر ۲۳ ص ۵۸ بنام ظہور الدین مہجور مشمولہ ''انوارِ اقبال'' ص ۷۰ (زیر عنوان محمد دین فوق)۔

خط نمبر ۱۳۸ ص ۲۵۱ بنام علامہ مصطفیٰ المراغی مشمولہ ''خطوط اقبال'' مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ص ۲۵۰۔

خط نمبر ۲۳۶ ص ۴۰۱ بنام مسعود عالم ندوی مشمولہ ''خطوطِ اقبال'' ص ۲۵۰۔

آخر میں ''اقبالنامہ'' جلد اول طبع اول کے خطوط کے سلسلے میں ایک دلچسپ انکشاف۔ ''اقبال اور بھوپال'' مرتبہ صہبا لکھنوی میں ممنون کے کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''اقبالنامہ'' طبع اول میں بعض خطوط ایسے تھے جو پرائیویٹ نوعیت کے تھے۔ لٰہذا انھیں بعد کے ایڈیشنوں سے نکال دیا گیا۔ مذکورہ کتاب کے ناشر نے سید عبدالواحد معینی کے استفسارات پر بتایا کہ چودھری محمد حسین صاحب سے کے اصرار پر ''اقبالنامہ'' طبع اول و دوم سے بعض خطوط نکال دیے گئے تھے۔[۸]

راقم الحروف نے ''اقبالنامہ'' جلد اول و دوم سے پہلے ایڈیشن کا موازنہ بعد کے ایڈیشنوں سے کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ اشاعت کے بعد کسی خط کو نکالا نہیں گیا۔ ''اقبالنامہ'' موجودہ صورت ہی میں سب سے پہلے شائع ہوا تھا۔ چنانچہ اب یہ مسئلہ اختلافی صورت اختیار کر جاتا ہے کہ کیا ''اقبالنامہ'' سے بعض خطوط زیادہ پرائیویٹ ہونے کی بنا پر واقعی

۸- ''اقبال ریویو'' جنوری ۱۹۷۴ -

نکال لیے گئے تھے ۔

ہماری رائے میں ''اقبالنامہ'' جلد دوم سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا تھا ۔ البتہ ''اقبالنامہ'' جلد اول کے ضمن میں ایسا لگتا ہے کہ بعض خطوط کتابت شدہ مسودے سے اشاعت سے قبل ہی نکال لیے گئے ہوں ۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہوا ہوگا تو پھر اس مجموعے میں ان کی جگہ خالی ہونی چاہیے ، لیکن ایسا نہیں ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جن خطوط کے شامل ہونے پر علامہ اقبال کے بچوں کے گارڈین چودھری محمد حسین کو اعتراض تھا وہ خطوط نکال لیے گئے ۔ ان کی جگہ اقبال سے متعلق دوسرا مواد شامل کر دیا گیا تاکہ صفحات خالی نہ رہیں ۔ ان معروضات کی روشنی میں اگر ''اقبالنامہ'' جلد اول کو تحقیقی نظر سے دیکھا جائے تو ص ۳۳۹ اور ص ۳۵۱ کے درمیان ہمیں تدوین کی خامیاں نظر آتی ہیں ۔ مثلاً ص ۳۴۰ پر اسد ملتانی کی یاداشتیں درج ہیں ۔ جو سات آٹھ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں ۔ اس مضمون پر خط نمبر ۲۰۵ درج ہے ۔ جو ظاہر ہے خط نہیں ہے ۔

علامہ کی وفات کے بعد چودھری محمد حسین صاحب کا علامہ اور ان کی اولاد اور پھر علامہ کی تصنیفات کے ضمن میں یہ روش رہی کہ وہ ہر ایسی کوشش کی مخالفت کرتے رہے جس سے علامہ کے مقام پر حرف آتا ہو ۔ انھوں نے علامہ کے نہایت پرائیویٹ نوعیت کے خطوط اپنے قبضے میں کر رکھے تھے ۔ راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق وہ علامہ کے ہر اُس دوست سے ملے جس کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ اس کے پاس علامہ کا کوئی ایسا خط ہوگا جو بے تکلفی کے موڈ میں لکھا گیا ہوگا اس خیال سے کہ کسی مرحلے پر اس کی اشاعت سے علامہ کی شہرت کو نقصان نہ پہنچے ۔ ارباب محمد زکریا (پشاور) علامہ کے بے تکلف دوستوں میں سے تھے ۔ علامہ انھیں خط لکھتے رہتے تھے ۔ ارباب صاحب کے پاس ان خطوط کی باقاعدہ فائل بنی ہوئی تھی ۔ علامہ کی وفات سے بعد علامہ کے پرانے خدمت گار علی بخش پشاور آئے اور وہ تمام خطوط اپنے ساتھ لاہور لے گئے ۔ ظاہر ہے کہ علی بخش کو بھیجنے والی پس پردہ شخصیت چودھری محمد حسین صاحب کے سوا اور کون ہو سکتی تھی ، جب کہ جاوید اقبال اس وقت بہت چھوٹے تھے ۔ ارباب زکریا

صاحب کے نام کا کوئی خط ابھی تک منظرِ عام پر نہیں آیا ۔ گمان غالب ہے کہ یہ خطوط تلف کر دیے گئے ہوں گے ۔ ڈاکٹر وحید قریشی اور عبدالمجید[9] کے مطابق چودھری محمد حسین نے علامہ سے متعلق نہایت قیمتی مواد حفاظت کی غرض سے سیکریٹریٹ (موصوف پریس برانچ میں ملازم تھے) کی ایک الماری میں رکھا ہوا تھا ۔ جب اس الماری کو کافی عرصے کے بعد کھولا گیا تو تمام کاغذات کو دیمک چاٹ چکی تھی ۔

اقبالنامہ ، اول کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا پہلا ایڈیشن ، اشاعت کے بعد واپس لے لیا گیا[10] یا اس میں بعض صفحات نکال دیے گئے یہ بات قابلِ غور ہے ۔ موجودہ نسخے کی ہر کاپی آٹھ اوراق پر مشتمل ہے ، لیکن ص ۳۳۷ تا ۳۵۲ پر مشتمل کاپی کے اوراق بارہ ہیں ۔ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ اوراق پر مشتمل یہی وہ تختہ تھا جسے دوسرے مواد سے بدل دیا گیا تھا ۔ زیرِ بحث صفحات کی تعداد ۱۶ ہے جس میں چار صفحات پر غیر متعلق مواد دیا گیا ہے ۔ ہمارے خیال میں انھی میں چار صفحات پر وہ خطوط شائع ہوئے تھے جنھیں چودھری محمد حسین کے ایما پر نکال دیا گیا تھا ۔ لہذا ان خطوط کی تعداد تین یا چار سے زیادہ نہیں ہو سکتی ۔ یہ خطوط ممنون حسن کے نام بھی ہو سکتے ہیں اور سر راس مسعود کے نام بھی ۔ اگر ممنون حسن کے نام کے خطوط ہوئے تو ان کی تاریخ محررہ ممنون کے نام آخری خط ۹ اپریل ۱۹۳۸ سے بعد ہوگی ، اور اگر سرراس مسعود کے نام کے کچھ خطوط نکالے گئے تھے تو ان کی تاریخ محررہ ۲۰ مارچ ۱۹۳۵ کے درمیان اتنی مدت ہے کہ ہم یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ اس دوران میں چار یا اس سے زیادہ خطوط لکھے گئے ہوں گے ۔ ۲ جون ۱۹۳۷ میں یہ لکھنا کہ اپنے صحیح پتہ سے نوازیں کیونکہ ایک اہم معاملے کے متعلق مشورہ مطلوب ہے ، سے

۹۔ ملاحظہ ہو "قومی ڈائجسٹ" ، نومبر ۱۹۷۸ ، مضمون میاں عبدالمجید ۔

۱۰۔ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کا خیال ہے کہ چودھری محمد حسین نے اقبالنامہ کی ساری جلدیں تلف کرا دیں (سیارہ ، اقبال نمبر ، ص ۲۳۷) ۔

بھی پتا چلتا ہے کہ معاملے کی نوعیت کچھ اس طرح کی تھی کہ علامہ پسند نہیں کرتے ہوں گے کہ ان کا خط غلط ہاتھوں میں چلا جائے ۔ یہ احتیاط مسئلے کی نزاکت کو ظاہر کرتی ہے ۔ ۲ جون ۱۹۳۴ اور ۲۰ مارچ ۱۹۳۵ کے درمیان علامہ کی بیماری نے اتنی شدت اختیار کر لی تھی کہ ان کے ڈاکٹروں کے مشورے کے مطابق انھیں یورپ جا کر علاج کرانا تھا ، لیکن ایسا لگتا ہے کہ علامہ ان دنوں مالی لحاظ سے پریشان تھے ۔ علامہ بغرضِ علاج یورپ جانے کے اخراجات کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے ۔ لہذا قرینِ قیاس ہے کہ یہ خطوط علامہ نے مالی امداد یا وظیفے کے لیے لکھے ہوں گے ۔

خطوط بنام عطیہ فیضی ــ اس مجموعے میں علامہ کے دس خطوط شامل ہیں ۔ یہ کتاب عطیہ بیگم نے وکٹری پرنٹنگ پریس بمبئی سے انگریزی میں شائع کی تھی ۔ ستمبر ۱۹۵۶ میں اس کا اردو ترجمہ اقبال اکیڈیمی نے چھاپا ۔[11] مترجم ضیا الدین برنی صاحب تھے ۔ اس ترجمے کی خوبی یہ ہے کہ اس میں ابتدا میں برنی صاحب نے علامہ سے روابط کی تفصیلات درج کی ہیں ۔ ترجمے کی زبان اقبال کی اردو زبان کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور یہی گمان گزرتا ہے کہ اقبال نے یہ خطوط اردو ہی میں لکھے ہوں گے ۔ تاہم ایک کمی کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے اور وہ یہ کہ عطیہ فیضی کے نام علامہ کے ایک خط محررہ ۲۹ مئی ۱۹۳۲ کی عکسی نقل کتاب میں دی ہوئی ہے ، لیکن اس کا ترجمہ درج نہیں ہے ۔ عطیہ فیضی کی اصل کتاب میں غالباً یہ خط شامل نہیں تھا ۔ اسے ضیاء الدین برنی نے شامل کیا ۔ ان خطوط کا دوسرا ترجمہ عبدالعزیز خالد کا ہے جو آئینہ ِ ادب کے اہتمام سے ۱۹۷۵ میں لاہور سے چھپا ۔ اس مجموعے کا تیسرا ترجمہ منظر عباس نقوی صاحب نے کیا ہے جو ہندوستان میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے اہتمام سے ۱۹۷۴ میں چھاپا گیا ۔

۱۱- یہ خطوط جولائی ۱۹۵۰ء سے ''نگار'' (لکھنو) میں سب سے پہلے اُردو ترجمے کے ساتھ شائع ہوئے تھے ۔

عبدالعزیز خالد کا ترجمہ لفظی ہے اور اس کی زبان اقبال کی اُردو نثر کے مزاج سے یک سر مختلف ہے۔ خطوط کی تعداد کے تعین میں اختلاف ہے۔ رفیع الدین ہاشمی صاحب نے نو خطوط شمار کیے ہیں۔[۱۲] ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ کو لکھے ہوئے خط کی پشت پر اسی تاریخ کو انھوں نے دوسرا خط تحریر کیا تھا۔ یہ خط ایک ہی لفافے میں بھیجا گیا ہوگا، لیکن چونکہ پشت پر لکھے ہوئے خط پر تاریخ، مقامِ تحریر اور علامہ کے دستخط موجود ہیں اس لیے اسے الگ خط سمجھنا چاہیے۔ یوں خطوط کی تعداد دس ہو جاتی ہے۔ عطیہ فیضی کے نام علامہ کا ایک خط محررہ ۲۹ مئی ۱۹۳۳ جو عکسی تحریر میں ضیا الدین برنی کے ترجمے میں دیا ہوا ہے بعد میں بشیر احمد ڈار نے Letters and Writings of Iqbal میں ص ۱۰ اور پر Letters of Iqbal میں ص ۹- پر شائع کیا۔ یوں عطیہ فیضی کے نام علامہ کے معلوم خطوط کی تعداد گیارہ ہو جاتی ہے۔

عطیہ فیضی کو یہ خطوط شائع کرنے کی تحریک حیدر آباد دکن میں مجلسِ اقبال کے ایک اجلاس میں نواب حسن یار جنگ نے دی تھی۔ اصل مسودے سے خطوط کو پڑھنے میں مس پلا وکیل اور ضیاء الدن برنی نے عطیہ فیضی کا ہاتھ بٹایا تھا۔ خطوط کے اصل مسودات کو پڑھنے میں ضیاء الدین برنی اور عبدالعزیز خالد دونوں نے ٹھوکریں کھائی ہیں، مثلاً ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ کے خط میں علامہ نے اپنی نظم ''نوائے غم'' کا حوالہ دیا ہے جس کے پہلے شعر کا دوسرا مصرع اصل خط میں اس طرح ہے:

جس کی ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش

برنی نے ''جس کی'' کے بجائے ''جس کے'' لکھا ہے۔ عبدالعزیز خالد کے مجموعے میں اسی خط کی ذیل میں نظم ''دعا'' کے دوسرے شعر میں لفظ ''ذرے'' لکھا ہے، حالانکہ اصل خط سے صاف پتا چلتا ہے کہ یہ لفظ ''ذرہ'' ہے۔ اسی طرح ''برائے جریدہ''[۱۳] کی ذیل کے فارسی اشعار علامہ نے ۱۰ ستمبر ۱۹۳۱ کو لکھے تھے، لیکن عبدالعزیز خالد کے مجموعے میں سالِ تحریر ۱۹۳۰ء لکھا ہے۔

۱۲- ملاحظہ ہو ''خطوطِ اقبال'' مرتبہ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی۔

اقبال کے اصل خطوط میں بعض الفاظ کا تلفظ محل نظر ہے ۔ نقل کرنے والوں کو چاہیے تھا کہ وہ بعینہ وہی تلفظ اختیار کرتے جو علامہ نے لکھا تھا ، لیکن مترجمین نے ان الفاظ کی اصلاح کر دی ہے مثلاً علامہ نے ''الھیں'' کو ''اونھیں'' ، ''بھر'' کو ''بہر'' اور ''رہے'' کو ''رہی'' لکھا ہے ۔ اقبال کے تلفظ اور کتابت کی غلطیاں اپنی جگہ ایک دلچسپ مطالعہ تھا ۔ لیکن ضیاء الدین برنی اور عبدالعزیز خالد دونوں نے اسے ناممکن بنانے کی کوشش کی ۔ ہمیں اقبال کے سلسلے میں ہر دو مترجمین کے خلوص اور دیانت پر کوئی شک نہیں ہے لیکن ان کی یہ جسارت قابل تقلید نہیں قرار دی جا سکتی ۔

اگرچہ یہ مجموعہ اصلاً خطوط کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خاتون کی یادداشتیں بھی درج ہیں ، لیکن بعض وجوہ سے اس کی اہمیت مسلم ہے ۔ ان خطوط سے علامہ کی جذباتی اور ازدواجی زندگی کے بعض پہلو پہلی بار منظر عام پر آئے ہیں ۔ علامہ اپنے دلی احساسات کو جس کامیابی کے ساتھ صفحۂ قرطاس پر لائے ہیں وہ دیدنی ہے ۔ علامہ اور عطیہ فیضی کے روابط کو اصل پس منظر میں دیکھنے والوں کے لیے اس کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔

''اقبالنامہ'' جلد دوم ۔ اس مجموعے میں کل ۱۸۷ خطوط ہیں ۔ یہ مجموعہ ۱۹۵۱ میں شیخ محمد اشرف کے اہتمام سے لاہور سے شائع ہوا ۔ اس مجموعے کی اشاعت کی نوید شیخ عطاء اللہ نے ''اقبالنامہ'' جلد اول ہی میں سنا دی تھی ۔ ''اقبالنامہ'' جلد دوم کے بعد بھی مرتب خطوط کی فراہمی کا کام جاری رکھنا چاہتے تھے ۔ معلوم نہیں اس میں کامیابی ہوئی یا نہیں ۔ کوئی تعجب نہیں ، اگر شیخ عطاء اللہ صاحب کے کاغذات سے آج بھی علامہ کے بعض خطوط دست یاب ہو جائیں ۔[۱۳]

''اقبالنامہ'' جلد اول کی طرح اس مجموعے میں بھی کافی خامیاں پائی جاتی ہیں ۔ بعض سنین اور تاریخیں درست نہیں ۔ اصل خطوط سے انھیں پڑھتے وقت بے احتیاطی سے کام لیا گیا ۔ مثلاً خط نمبر ۵۷ بنام سرکشن

۱۳۔ معلوم ہوا ہے کہ مختار مسعود شیخ عطاءاللہ ''اقبال نامہ'' کا نیا ایڈیشن چھاپ رہے ہیں ۔ جس میں چند نئے خطوط بھی شامل کیے گئے ہیں ۔

شاد پر تاریخ لکھنا بھول گئے ، حالانکہ "شاد اقبال" میں زیرِ بحث خط
تاریخ صاف طور پر ۲۵ اپریل ۱۹۱۹ درج ہے۔

(خط نمبر ۸۴ بنام صاحب زادہ آفتاب احمد (ص ۲۱۲) پر بھی تاریخ درج نہیں۔ تاریخ ۴ جون ۱۹۲۵ ہے اور خط سیالکوٹ سے لکھا گیا تھا۔

(خط نمبر ۹۷ بنام شوکت حسین پر بھی غلط سنہ درج ہے۔ یہ خط ۱۹۱۹ میں لکھا گیا تھا۔[۱۴]

(خط نمبر ۱۲۳ بنام سید نذیر نیازی (ص ۳۰۸) پر تاریخ ۲۹ مئی ۱۹۳۲ درج ہے ، حالانکہ یہ خط ۲۹ ستمبر کو لکھا گیا تھا۔ ملاحظہ ہو "مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی" ص ۸۳۔

(خط نمبر ۱۴۱ بنام عبداللہ چغتائی (ص ۳۳۳) پر بھی تاریخ غلط درج ہے۔ صحیح تاریخ ۳۰ اپریل ہے۔[۱۵]

(نیاز الدین خان کے نام خطوط کی بعض سنین بھی درست نہیں (ملاحظہ ہو "خطوطِ اقبال" ص ۳۷)۔

(خط نمبر ۱۲۲ بنام شاطر مدراسی ص ۳۰۶ کی تاریخ ۲۲ ستمبر نہیں ۲۴ ستمبر ہے۔ (ملاحظہ ہو "خطوطِ اقبال" ص ۴۷)۔

بعض مکاتیب کے مکتوب الیہ یا تو سرے سے موجود نہیں یا مشکوک ں ، مثلاً :

(خط نمبر ۴۴ کا مکتوب الیہ تصدق حسین تاج نہیں ہے ، بلکہ یہ خط میر حسن الدین کے نام لکھا گیا تھا۔[۱۶] تصدق حسین تاج پبلشر تھے۔

(خط نمبر ۸۶ ص ۲۲۸ کا مکتوب الیہ بھی مشکوک ہے۔ بشیر احمد ڈار نے مکتوب الیہ کا نام سردار ایم بی احمد بتایا ہے۔[۱۷]

۱۴۔ "خطوط اقبال" ص ۱۳۳۔
۱۵۔ ملاحظہ ہو عبداللہ چغتائی "اقبال کی صحبت میں" ص ۳۰۵۔
۱۶۔ "انوارِ اقبال" ص ۲۰۱۔
۱۷۔ Letters of Iqbal

- خط نمبر ۱۰۹ محمد دین فوق کے نام نہیں بلکہ مولوی انشاء اللہ خاں ایڈیٹر وطن، کے نام تھا (ملاحظہ ہو ''خطوط اقبال'' ص ۹۳) -
- خط نمبر ۱۰۸ ص ۲۷۱ اور خط نمبر ۹۰ کے مکتوب الیہ گم نام ہیں -
- خط نمبر ۱۵۶ مولانا اختر شیرانی کے نام نہیں بلکہ ان کے والد حافظ محمود شیرانی کے نام تھا، یہ خط اپنے صحیح تر متن کے ساتھ ''انوارِ اقبال'' میں شامل ہے - دیکھیے ص ۲۸۸ -

متعدد خطوط پر سنہ درج نہیں ہیں - ''اقبالنامہ'' کے مولف غالباً سنہ کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیتے تھے - ورنہ ان کے لیے سنہ کا تعین زیادہ مشکل کام نہیں تھا - ایسے ہی خطوط کے ضمن میں راقم الحروف کی تحقیق درجِ ذیل ہے :

- خط نمبر ۵۹ : ص ۱۶۳ بنام اکبر منیر : اس خط میں علامہ نے اپنی بیماری گاؤٹ (نقرس) کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''کامل دو ماہ سے چار پائی سے اتر نہیں سکا''۔ گرامی کے نام ایک خط محررہ ۲۳ مارچ ۱۹۲۲ میں لکھتے ہیں کہ ''۱۵ روز سے مکان سے نیچے نہیں اتر سکا''۔ یوں اس مرض کی ابتدا ۸ مارچ ۱۹۲۲ کو ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ خط ۸ مئی ۱۹۲۲ کا ہونا چاہیے -
- خط نمبر ۹۰ ص ۲۳۶ کی تاریخ محررہ نومبر/دسمبر ۱۹۳۵ ہو سکتی ہے کیونکہ ۱۰ دسمبر ۱۹۳۵ کو علامہ نے سر راس مسعود کو بھی اس نوعیت کا خط لکھا تھا - (ملاحظہ ہو ''اقبالنامہ'' جلد اول) جس میں رشید صاحب کے خط کا ذکر تھا - رشید صاحب سر راس مسعود کے خسر تھے -
- خط نمبر ۱۰۹ ص ۲۷۲ بنام خالد خلیل : اس خط میں سید سجاد حیدر یلدرم کے ایک مکتوب کا حوالہ ہے اور بریکٹ میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ لکھا ہے - سید سجاد حیدر یلدرم ۱۷ دسمبر ۱۹۲۰ کو مسلم یونیورسٹی کے رجسٹرار مقرر ہوئے - وہ مئی ۱۹۲۴ میں قاہرہ گئے جہاں سے پہلے سوئٹزرلینڈ اور پھر اسی سال ستمبر میں قسطنطنیہ گئے - اس موقع پر قسطنطنیہ یونیورسٹی میں ایک لیکچر بھی دیا - ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۴ کو واپس علی گڑھ پہنچے -

خط کے نفسِ مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے یہ خط اُس وقت لکھا جب سید سجاد حیدر یلدرم ترکیہ سے واپس آ چکے تھے[۱۸]، سید سجاد حیدر یلدرم نے ترکیہ سے واپس آ کر فوراً اخبار میں ایک خط شائع کرایا ہوگا۔ علامہ کے یہ الفاظ کہ "میں آپ کو یہ خط سید سجاد (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے مکتوب کے جواب میں لکھ رہا ہوں جنھوں نے کچھ عرصہ ہوا آپ کا خط یہاں اخبارات میں شائع کرایا۔" "کچھ عرصہ" کی روشنی میں اس خط کی تاریخ کا تعین نومبر/دسمبر ۱۹۲۴ ہی کیا جا سکتا ہے۔

- خط نمبر ۱۴۲/۱۵۳ بنام عبداللہ چغتائی ص ۳۴۴ : زیادہ قرینِ قیاس ۱۹۲۷ کا سال ہے، کیونکہ علامہ اس سال مدراس میں دیے جانے والے لیکچرز کی تیاری میں مشغول رہے؛ اور یہ خطوط اسی ضمن میں لکھے گئے تھے۔ خط سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے پاس مواد مکمل ہو گیا ہوگا۔
- خط نمبر ۱۵۲ بنام عبداللہ چغتائی ص ۳۴۷ : خط نمبر ۱۵۱ اور ۱۵۲ کے مندرجات کے موازنے سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ خط اگست ۱۹۳۷ والے خط (نمبر ۱۵۱ ص ۳۴۵) کے کچھ دن بعد لکھا گیا ہوگا۔ لہذا اس کی تاریخِ محررہ اگست ۱۹۳۷ سمجھنی چاہیے۔
- خط نمبر ۱۶۲ ص ۳۵۹ بنام خواجہ حسن نظامی: "اقبال" ازعطیہ بیگم کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے علی گڑھ یونیورسٹی میں فلسفے کی پروفیسری کی پیش کش کو جنوری تا مارچ ۱۹۰۹ کے درمیان کسی وقت رد کیا تھا۔ لہٰذا اس خط کا سنہ ۱۹۰۹ ہوگا۔
- خط نمبر ۱۷۳ بنام مولوی محمد صالح ص ۳۶۹ : خط نمبر ۱۷۱ اور ۱۷۳ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط جون ۱۹۳۰ میں لکھا گیا ہوگا۔
- خط نمبر ۱۷۸ بنام مولوی محمد صالح ص ۳۸۲ : خط نمبر ۱۷۶ اور ۱۷۷ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط اگست ۱۹۳۰ میں لکھا گیا ہوگا۔

۱۸۔ "کارِ جہاں دراز ہے" قرۃ العین حیدر۔

اس مجموعے میں درج ذیل خطوط کی تاریخ محررہ دریافت نہیں ہو سکی :

خط نمبر ۱۰۵ بنام غلام قادر فصیح ص ۲۶۳ -
خط نمبر ۱۵۹ بنام خواجہ حسن نظامی ص ۳۵۵ -[19]
خط نمبر ۱۶۸ بنام خواجہ حسن نظامی ص ۳۶۶ -[20]

اس مجموعے کی بڑی خامی یہ ہے کہ مرتب نے ضخامت بڑھانے کے لیے ایسے خطوط بھی شامل کر لیے ہیں جو پہلے ہی کسی نہ کسی مجموعے میں شائع ہو چکے تھے ۔ صورت حال یہ ہے کہ اس وقت ۱۸۷ خطوط کے اس مجموعے میں ۵۸ خطوط ایسے ہیں جو دوسرے مجموعوں میں موجود ہیں یا زیادہ بہتر متن کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں ۔ ان خطوط کی تفصیل درج ذیل ہے :

ص ۳۳ بنام محمد علی جناح (۱۳ خطوط) مشمولہ ''خطوط بنام جناح''
ص ۱۰۰ تصدق حسین تاج ۔ مشمولہ ''انوار اقبال'' ص ۲۰۱
ص ۱۰۱ عطیہ بیگم فیضی (۱۰ خطوط) مشمولہ ''اقبال از عطیہ بیگم''
ص ۱۷۲ کشن پرشاد (۲۰ خطوط) مشمولہ ''شاد اقبال''
کشن پرشاد (۲ خطوط) ''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۳
ص ۲۵۳ شوکت حسین (۳ خطوط) مشمولہ خطوط اقبال ص ۱۳۱
ص ۲۶۵ محمد دین فوق ''خطوط اقبال'' ص ۹۳
ص ۲۸۳ مس فارقو ہرسن ''خطوط اقبال'' ص ۲۱۵
ص ۲۹۸ سید محمد تقی ''خطوط اقبال'' ص ۶۷
ص ۳۰۰ شاطر مدراسی (۴ خطوط) ''خطوط اقبال'' ص ۶۹
ص ۳۰۸ سید نذیر نیازی (۳ خطوط) ''مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی''
ص ۱۵۲
ص ۳۵۱ اختر شیرانی (محمود شیرانی) ''انوار اقبال'' ص ۲۸۸ -

۱۹۔ خط نمبر ۱۵۹ بظاہر ۱۹۰۸ یا اس پہلے کا معلوم ہوتا ہے ۔
۲۰۔ اس خط میں رسالہ ''توحید'' کا ذکر ہے ۔ اس کا خواجہ نمبر ۸ جون ۱۹۱۳ کو شائع ہوا تھا ۔ گویا یہ رسالہ جون ۱۹۱۳ یا اس سے بھی پہلے نکلنا شروع ہوا تھا ۔ سنہ ۱۹۱۲ یا ۱۹۱۳ ہو سکتا ہے ۔

"خطوطِ اقبال" میں صرف وہی خطوط شامل کیے گئے جن کا متن "اقبالنامہ" حصہ دوم میں ناقص تھا ۔ یوں "اقبالنامہ" حصہ دوم کے خطوط کی تعداد ۱۸۷ سے گھٹ کر ۱۲۹ رہ جاتی ہے ۔ "اقبالنامہ" حصہ دوم میں حصہ اول کی طرح بعض خطوط نامکمل چھوڑ دیے گئے ہیں ۔ بعض جگہوں پر مصلحتاً متن حذف کر دیا گیا ہے ، لیکن بعض جگہوں پر ایسا لگتا ہے مرتب خطوط سے اصل متن اخذ کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا ۔ اس طرح کی چند ایک مثالیں درجِ ذیل ہیں :

خط نمبر ۲۰ تا ۲۲ ۔ خالی جگہوں میں خواجہ حسن نظامی کا نام مصلحتاً حذف کر دیا گیا ہے ۔

خط نمبر ۲۴ - ۲۵ - اور ۵۶ - یہاں بعض انگریزی کتابوں کے نام جان بوجھ کر چھوڑ دیے گئے ہیں ۔

خط نمبر ۷۷ ، ۷۹ - ۱۱۸ میں بھی اسی قبیل کی خامیاں ہیں ۔ اس کے علاوہ "اقبالنامہ" جلد دوم کی دوسری خامیوں میں حاشیے اور مکتوب الیہ کا تعارف درج نہ کرنا ، خطوط کے ماخذات کی عدم نشان دہی قابلِ ذکر ہیں ۔ ان خامیوں کے باوصف کہیں کہیں مرتب نے بعض حاشیے دیے ہیں اور بعض خطوط کا پس منظر بھی بیان کیا ہے مثلاً ، خط نمبر ۹۵ ، ۱۰۰ وغیرہ ۔ مزید برآں ابتدا میں ایک گراں قدر دیباچہ ہے جس سے اقبال کے فنِ خطوط نگاری کی خصوصیات واضح ہو جاتی ہیں ۔

اس مجموعے میں عبداللہ چغتائی کے نام الیس ، مولوی محمد صالح کے نام سترہ ، اکبر الہ آبادی کے نام سولہ ، خواجہ حسن نظامی کے نام چودہ ، اکبر منیر کے نام نو اور مولوی عبدالحق ، محمد جمیل بنگلوری اور مس فارقوہرسن کے نام سات سات خطوط شامل ہیں ۔ انگریزی خطوط کی تعداد بیس ہے ، لیکن صرف ان کا ترجمہ ہی کتاب میں شامل کیا گیا ہے ۔

شیخ عطاء اللہ کے الفاظ میں " ان خطوط کے مطالعہ کے بعد اقبال کی ذات سے متعلق جو امتیازات مجھے نظر آئے ہیں ان میں ان کا خلوص ، ان کی علم دوستی ، اسلام سے ان کی شیفتگی ، ہندوستان کے مسلمانوں کی زبوں حالی پر ان کی دلسوزی اور اصلاحِ حال پر ان کی کوششیں ، ممالکِ

اسلامیہ کے اتحاد و استقلال و استحکام کی تجاویز اور کوشش ، اہل و عیال سے محبت ، دوستوں کے لیے جذبۂ مروت اور عالمِ انسانیت کے لیے فلاح و خیر سگالی کے جذبات نمایاں ہیں ۔''

''مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین خان'' ۔ نیاز الدین خان کے نام علامہ کے اناسی خطوط کا مجموعہ سب سے پہلے جولائی ۱۹۵۴ میں بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ۔ اس مجموعے کا پیش لفظ اقبالیات کے ایک محقق ایس اے رحمن نے لکھا ہے ۔ ان خطوط میں سے سوائے ایک خط کے موصوف نے تمام خطوط خود دیکھے اور کتاب کے متن کا موازنہ اصل خطوط سے کرنے کے بعد مہرِ تصدیق ثبت کی ۔ یوں ان خطوط کی صحت اور استناد کی ایک تابندہ مثال قائم ہوئی ہے ۔

یہ خطوط جنوری ۱۹۱۶ اور جون ۱۹۲۸ کے درمیانی عرصے پر محیط ہیں ۔ یہ خطوط ان دو خطوط کے علاوہ ہیں جو ہمیں ''اقبالنامہ'' حصہ دوم (ص ۳۱۷) پر ملتے ہیں ۔ اس کتاب میں مکتوبِ الیہ کے دو خطوط کے عکس بھی دیے گئے ہیں ۔ کسی خط کا سنہ تحریر مشکوک نہیں ۔ البتہ خط نمبر ۴۴ میں بعض اصحاب کے کوائف مصلحتاً حذف کر دیے گئے ہیں ۔ تاہم سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ خطوط کے متن یا حواشی پر کوئی توجہ نہیں دی گئی ۔

بستی دانش منداں (جالندھر) کے ان علم دوست رئیس کے نام ان خطوط سے علامہ کی زندگی کے بعض نئے گوشے بے نقاب ہوتے ہیں ۔ اس سے علامہ کی تصانیف و تالیفات کے ضمن میں بھی بعض دلچسپ معلومات حاصل ہوتی ہیں ۔ علامہ کی کبوتر بازی کا شوق بھی ظاہر ہوتا ہے ۔ علامہ کے دوست گرامی کی نکتہ سنجیوں کا خزانہ بھی فراہم ہوتا ہے ۔ علامہ کے فنِ شعر گوئی اور بحیثیتِ نقاد بھی مقام و مرتبہ ظاہر ہوتا ہے ۔

مکتوبات اقبال (بنام نذیر نیازی) ۔ مکاتیبِ اقبال کا یہ مجموعہ ممتاز حسن صاحب کی تحریک پر مرتب کیا گیا اور اسے اقبال اکیڈیمی نے ستمبر ۱۹۵۷ میں شائع کیا ۔ اس مجموعے کا سب سے نمایاں وصف یہ ہے کہ ان سے ایک طرف تو علامہ کی آخری علالت کے متعلق تمام تر تفصیلات ملتی ہیں اور دوم اس سے علامہ کی بعض تصانیف کے متعلق

قیمتی معلومات حاصل ہوتی ہیں ۔ دیباچے میں خطوط کی تعداد ۱۸۲ بتائی گئی ہے حالانکہ ان کی تعداد ۱۷۹ ہے ۔ ان میں ۱۷۷ خطوط سید نذیر نیازی کے نام ہیں ۔ ایک خط ان کے والد ماجد کے نام اور ایک خط کے مکتوب الیہ مولانا سلامت اللہ شاہ صاحب ہیں ۔ خطوط کا پس منظر نیازی صاحب نے بڑی محنت سے فراہم کیا ہے ۔ اس سے جو بیش و قیمت مواد سامنے آیا ہے اُس سے علامہ کی سوانح کی تدوین میں خاصی مدد مل سکتی ہے ۔ ان خطوط کے پس منظر میں مزید مواد مولف کی دوسری کتاب "اقبال کے حضور" میں موجود ہے ۔

مؤلف نے دیباچے میں اعتراف کیا ہے کہ ان خطوط میں بعض اسما اور عبارتیں مصلحتاً حذف کر دی گئیں ۔ یہ تمام خطوط اقبال اکیڈیمی لاہور میں محفوظ ہیں ۔ ان میں سے بعض خطوط کی عکسی نقول اس کتاب میں بھی مل جاتی ہیں ۔ اقبال اکیڈیمی کے ذخیرہ نوادرات کے ایک جائزے میں ان خطوط کی تعداد ۱۸۲ ہی ظاہر کی گئی ہے ۔ ایسا لگتا ہے کہ اس سلسلے کے تین مزید خطوط اقبال اکیڈیمی میں محفوظ ہوں گے جو بوجوہ اس مجموعے میں شامل نہ کیے گئے ۔

اس مجموعے میں علامہ کے خطوط کا متن باریک الفاظ میں دیا گیا ہے اور پس منظر موٹے حروف میں ۔ چنانچہ غور سے دیکھنا پڑتا ہے کہ اصل خط کہاں سے شروع ہوا اور کہاں ختم ہوا ۔ اس مجموعے کے گیارہ خطوط کی سنین قیاسی ہیں ، کیونکہ خط لکھتے وقت علامہ تاریخ لکھنا بھول گئے ۔ تاہم مرتب کتابِ ہذا نے ان سنین کا سراغ لگا لیا ہے ۔ خطوط پر خط نمبر بھی درج نہیں ہے ۔ ان خطوط میں دو خط انگریزی میں دیے گئے ہیں جن کا اردو ترجمہ نہیں دیا گیا ۔

خط ص ۳۷ کی تاریخِ محررہ (۸ نومبر) بھی قیاسی ہے ۔
خط ص ۱۶۲ کا مہینہ جولائی ہے نہ کہ جون ۔
خط ص ۲۱۲ پر مہینہ اکتوبر ۔
خط ص ۲۳۰ پر مہینہ ستمبر ۔

خط ص ۲۵۰ کی تاریخِ محررہ ۳۰ جنوری درج ہے ۔ اگلے اور پچھلے خطوط کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاریخ درست نہیں ۔ ۲۲ جنوری

اور ۲۵ جنوری کے درمیان کی کوئی تاریخ ہو سکتی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں زیادہ قرینِ قیاس تاریخ ۲۵ جنوری ہے۔

مکتوباتِ اقبال کا اشاریہ جامع نہیں ہے۔ لہذا مندرجات کے ضمن میں اس پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ص ۳۲۲ پر ڈاکٹر افشار کا ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اشاریے میں اس نام کے کسی آدمی کا ذکر نہیں کیا گیا۔ درجِ ذیل خطوط کی عبارتیں مصلحتاً حذف کر دی گئیں:

خط نمبر ۱۱۱ ص ۲۲۸ محررہ ۲۰ نومبر ۱۹۳۴
خط نمبر ۱۱۲ ص ۲۳۰ محررہ ۲۹ نومبر ۱۹۳۴
خط نمبر ۱۴۲ ص ۲۷۱ محررہ ۱۷ مئی ۱۹۳۵
خط نمبر ۱۶۲ ص ۳۰۲ محررہ ۱۸ نومبر ۱۹۳۵

انوارِ اقبال۔ بشیر احمد ڈار کی مرتبہ یہ کتاب اقبال اکیڈیمی نے مارچ ۱۹۶۷ میں شائع کی۔ اس کا دوسرا ایڈیشن اقبال اکیڈیمی کے زیرِ اہتمام ۱۹۷۷ میں شائع ہوا اس مجموعے کو مکاتیبِ اقبال کا مجموعہ کہنا ذرا مشکل ہے۔ کیونکہ اس میں مکاتیب کے علاوہ تقاریظ اور علامہ کے مضامین اور بیانات بھی درج ہیں۔ اس کے علاوہ علامہ کے سفرِ مدراس کی روئداد اور ان کا ابتدائی کلام بھی درج ہے۔ اس مجموعے میں مکاتیب کی تعداد ۱۸۵ بتائی گئی ہے،[20] لیکن ہمارے خیال میں اس مجموعے میں ۱۹۱ خطوط موجود ہیں۔ خطوط کی تعداد میں یہ اختلاف زیادہ اہمیت کا باعث اس لیے نہیں ہے کہ ہم نے ہر اُس تحریر کو خط تصور کیا ہے جو بطورِ خط ہی بھیجی گئی ہے چاہے اس پر تاریخِ محررہ یا مقامِ تحریر بھی درج نہ ہو۔ مثال کے طور پر میر ولی اللہ ایبٹ آبادی کی کتاب ''لسان الغیب'' پر علامہ کا تبصرہ خط کی صورت میں تھا، لیکن مصنف نے اس خط کے صرف اُسی حصے کا حوالہ دیا ہے جو مصنف کی کتاب سے متعلق تھا۔ اس طرح کی تحریروں کا اسلوب اور خطابیہ اندازِ بیان اس کے خط ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ان تحریروں کو ہم زیادہ سے زیادہ نامکمل خط کہہ سکتے ہیں۔ ایسی تحریروں کو تقاریظ سے الگ متصور کرنا چاہیے۔

۲۰۔ رفیع الدین ہاشمی، مرتب، ''کتابیاتِ اقبال''، ص ۱۹۔

اس مجموعے کی سب سے بڑی خوبی اس کا تنوع ہے ۔ مولف نے بڑی محنت سے ریزہ ریزہ جمع کرکے اسے مدون کیا ہے ۔ دراصل اس مجموعے کو خطوط کے مجموعے کی حیثیت سے پیش ہی نہیں کیا گیا ۔ بلکہ اس امر کا خیال رکھا گیا ہے کہ علامہ کی تمام غیر مطبوعہ یا بکھری ہوئی تحریروں کو یک جا کر دیا جائے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ مجموعہ سامنے نہ آتا تو ہم علامہ کی فکر و حیات کے کئی گوشوں سے بے خبر رہ جاتے ۔

زیر نظر مجموعے میں بعض تحریروں کی عکسی نقول بھی دی گئی ہیں ۔ عکسی خطوط کی تعداد دو ہے ۔ ایک خط شیخ عطا محمد کا ہے جو انھوں نے حضرت علامہ کے متعلق مہر صاحب کو لکھا تھا ۔ سعید نفیسی کے نام علامہ کے دو خطوط ایسے بھی درج ہیں جو فارسی میں لکھے گئے تھے ۔ علامہ کے تمام ذخیرۂ مکاتیب میں یہی دو خطوط فارسی میں ہیں ۔ مرتب کتاب نے ان خطوط کا اردو ترجمہ بھی درج کر دیا ہے ۔ سر اکبر حیدری کے نام خط (ص ۳۲) اصلاً انگریزی کا خط ہے جس کا اردو ترجمہ دیا گیا ہے ۔ اس خط کے علاوہ بعض دیگر خطوط پر بھی اصلاً انگریزی خط ہونے کا گمان گزرتا ہے لیکن اس کی تصریح نہیں کی گئی ، مثلاً ڈاکٹر مظفر الدین قریشی کے نام خطوط انگریزی معلوم ہوتے ہیں ۔ اس مجموعے میں جن اصحاب کے نام زیادہ خطوط ملتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے :

محمد دین فوق	۲۳	مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی	۸
غلام رسول مہر	۲۴	میر خورشید احمد	۷
ڈاکٹر مظفر الدین قریشی	۲۵	ضیاء الدین برنی	۷
شاکر صدیقی	۱۱		

بعض خطوط کی سنین معلوم کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے اور ڈاک خانے کی مہر سے تاریخ محررہ کا سراغ لگایا گیا ہے ۔ مثلاً :

شاکر صدیقی کے نام بعض خطوط ص ۱۳۱ ، ۱۹۳

شوق سندیلوی کے نام خطوط ص ۹ ، ۱۰

اس مجموعے کے آٹھ خطوط دیگر مجموعوں میں شامل ہیں ۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے :

- خطوط ص ۱۷ - ۱۸ بنام عبدالرحمان شاطر (تعداد ۲) "خطوطِ اقبال" ص ۲۷ پر زیادہ مستند متن کے ساتھ موجود ہیں -
- خط ص ۲۰۴ بنام سردار رب نواز ڈیرہ بھی "خطوط اقبال" ص ۱۹۶ پر صحیح متن کے ساتھ موجود ہے -
- خط ص ۲۱۷ بنام ظفر احمد صدیقی اور خط ص ۲۲۳ بنام محمد رمضان ("اقبالنامہ" حصہ اول) ، اور خط ص ۲۲۵ بنام محمد احمد اللہ خان پہلے ہی "اقبالنامہ" حصہ دوم میں شائع ہو چکے تھے - لہذا انھیں اس مجموعے میں شامل کرنے کا کوئی جواز نہ تھا -
- خط ص ۲۲۶ بنام تلوک چند محروم بھی اپنے مستند متن کے ساتھ "خطوطِ اقبال" ص ۱۰۴ پر شائع ہو چکا ہے -
- خط ص ۱۵۷ تمکین کاظمی کے نام نہیں تھا بلکہ مالٹ مورینسی کے نام تھا - یہ خط پہلے ہی "اقبالنامہ" جلد اول ص ط پر شائع ہو چکا تھا -

یوں ۱۹۱ خطوط کے اس مجموعے میں صرف ۱۸۳ خطوط نئے ہیں - مندرجہ بالا کوتاہیوں کے علاوہ اس مجموعے کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس کی تدوین ٹھیک طریقے سے نہیں ہو سکی - خطوطء مضامین اور بیانات میں ہمواری نہیں ہے - بیشتر خطوط کی سنہ کا تعین مرتب کے لیے مشکل نہیں تھا لیکن اس طرف خصوصی توجہ نہیں دی گئی - اس مجموعے میں حواشی کا مناسب بندوبست بھی نہیں کیا گیا - اشاریہ بھی نامکمل ہے - اگرچہ کتاب کے دیباچے میں مصنف نے ترتیب و تدوین کی خامیوں کا احساس کرتے ہوئے اپنی مجبوریوں کا اظہار کیا ہے لیکن ان فروگذاشتوں کو کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں دہرانے کا کوئی جواز نہیں تھا - ضرورت اس بات کی تھی کہ دوسرے ایڈیشن میں ان خامیوں کی اصلاح کر دی جاتی لیکن ایسا نہیں ہو سکا -

"اقبالنامہ" کی طرح اس مجموعے کے بعض خطوط کی تاریخِ محررہ بھی غلط درج کی گئی ہے -

- خط ص ۱۵ بنام عبدالسلام سلیم کی تاریخِ محررہ ۵ نومبر ۱۹۳۰ تھی لیکن مرتب نے مسودہ پڑھتے ہوئے بے احتیاطی سے کام لیا ہے

لاحظہ ہو اخباری تراشوں کی فائل محفوظ اقبال اکیڈیمی ، لاہور) ۔
ن اس امر کی طرف اشارہ کرنا بے محل نہیں ہوگا کہ اقبال اکیڈیمی
ں محفوظ تراشے کا متن اور ''انوارِ اقبال'' کے اس خط کے متن میں
ک اختلاف موجود ہے اور وہ یہ کہ ''انوارِ اقبال'' کے مذکورہ
ط کی چوتھی سطر میں '' اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے'' لکھا
ہے جب کہ تراشے کا متن ''خدائے تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عطا
رمائے'' ہے ۔
خط بنام وصل بلگرامی ص ۱۷۳ پر تاریخ درج نہیں کی جا سکی حالانکہ
یہ خط ۱۹۲۵ میں لکھا گیا (ملاحظہ ہو ''ماہِ نو'' اقبال نمبر ۱۹۷۷
ص ۲۴۹) ۔
خط ص ۲۰۴ بنام سردار رب نواز خان پر مہینہ جون لکھا ہے
حالانکہ یہ خط جولائی میں لکھا گیا (ملاحظہ ہو ''خطوطِ اقبال''
ص ۱۹۶) ۔ بعض دیگر خامیاں بھی موجود ہیں ، مثلاً :
ص ۱۷ پر شاطر مدراسی کی جگہ شاکر لکھا ہے ۔
ص ۱۷ ، ۱۸ پر تقاریظ کی صورت میں جو تحریریں ملتی ہیں یہ
دراصل خطوط تھے ۔ (ملاحظہ ہو ''خطوط اقبال'' خط نمبر ۲ ، ۵) ۔
خط ص ۱۸۲ بنام خواجہ حسن نظامی میں اس کی تصریح نہیں کی
گئی کہ یہ خط پہلی بار کہاں چھپا تھا ۔ زیرِ نظر خط ''خطیب'' دہلی
مورخہ ۲۲ تا ۳۰ جنوری ۱۹۱۸ کی اشاعت میں شامل تھا ۔
خط ص ۱۲۸ ، ۱۳۰ بنام ڈاکٹر مظفر الدین میں علامہ عادتاً ۱۹۳۷
لکھ گئے ہیں حالانکہ یہ دونوں خطوط ۱۹۲۸ میں لکھے گئے تھے ۔
ص ۳۱۶ کے آغاز کی تحریر پر خط کا گمان ہوتا ہے لیکن اسے خط
کہنا مشکل ہے ۔

''انوارِ اقبال'' کے متعدد خطوط تاریخ یا سن کے بغیر ہیں ۔ اس میں
ی شک نہیں کہ مرتب کتاب نے بعض خطوط کے سلسلے میں صحیح تاریخ
دریافت میں کوشش ضرور کی ہے لیکن پھر بھی بے شمار خطوط کی تاریخ
نشان دہی نہیں ہو سکی ۔ یوں علامہ کے ذہنی ارتقا کی کڑیوں کے ضمن
، ان خطوط کی افادیت مشتبہ ہو گئی ہے ۔ راقم الحروف نے ایسے کئی

خطوط کی تاریخ محررہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے تاہم اب بھی پانچ خطوط ایسے ہیں جن کی تاریخ معلوم نہیں کی جا سکی :

○ خط ص ۴۱ بنام سجاد مرزا : علامہ کا یہ خط دسمبر ۱۹۱۷ کے رسالہ ''المعلم'' میں شائع ہوا ۔ لہذا یہ خط اکتوبر یا نومبر ۱۹۱۷ میں لکھا گیا ہوگا ، لیکن اس خط کے ضمن میں ایک چیز محل نظر ہے اور وہ یہ کہ خط میں لکھا ہے کہ ''میں اس قاعدہ کا تجربہ اپنے بچے پر کروں گا''۔ بچے کا اشارہ جاوید اقبال کی طرف ہی ہو سکتا ہے ، جن کی تاریخ پیدائش ۱۹۲۴ ہے ۔ لہذا ہمارے خیال میں یہ خط اکتوبر یا نومبر ۱۹۲۷ میں لکھا گیا ہوگا ۔

○ خط ص ۳۲ بنام سر اکبر حیدری : ''کلیات اقبال'' مرتبہ عبدالرزاق ۱۹۲۳ میں تیار ہو گئی تھی ۔ ''بانگ درا'' کی دو ہزار جلدیں علامہ نے اپنے خرچ پر طبع کرائی تھیں ۔ یہ کتاب ۲۲ ، ۲۳ جنوری ۱۹۲۴ کو کاتب کے حوالے کی گئی تھی (ملاحظہ ہو خط بنام نیاز الدین ، ص ۹۴) ۱۳ جولائی ۱۹۲۴ کو بانگ درا شائع ہو چکی تھی ۔ اس کے ساتھ شیخ عبدالقادر کا دیباچہ بھی لکھا جا رہا تھا اور امید کی گئی تھی کہ پوری کتاب بمع دیباچہ دو ہفتے تک تیار ہو جائے گی ۔ لہذا ان معلومات کی بنا پر ہم کہ سکتے ہیں کہ یہ کتاب اگست ۱۹۲۴ میں تیار ہو گئی ہوگی ۔ ''کتابیات اقبال'' (ص ۵) اور ''انوار اقبال'' (ص ۳۱) میں ''بانگ درا'' کی تاریخ اشاعت ستمبر ۱۹۲۴ لکھی ہے ۔

جب ''بانگ درا'' شائع ہوئی تو اس کی فروخت شمس العلما مولوی ممتاز علی کی فرم کے سپرد کی گئی[21] اور مولوی صاحب کی فرم نے اپنا کمیشن وضع کرکے کتابوں کی قیمت علامہ کو یک مشت ادا کر دی ۔ یہ وہی معاہدہ ہے جس کا ذکر علامہ کے زیر بحث خط میں ملتا ہے ۔ خط سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے یہ خط اُس وقت لکھا

۲۱- سعید عبدالواحد معینی ، ''نقش اقبال'' ص ۷۶ (بحوالہ حامد علی خاں) ۔

جب علامہ کا معاہدہ نہیں ہوا تھا ۔ یوں خط کی تاریخِ محررہ ستمبر ۱۹۲۴ سے قبل ہی متعین کی جا سکتی ہے ۔
علامہ نے اردو مجموعہ "بانگ درا" کی ترتیب کا کام "پیام مشرق" سے فراغت پانے کے بعد کیا ہوگا "پیام مشرق" مئی ۱۹۲۳ کے پہلے ہفتے میں شائع ہو چکی تھی ۔ ملاحظہ ہو خط بنام نیاز الدین خان ص ۴۵ "پیام مشرق" کا دوسرا ایڈیشن اگست ۱۹۲۳ میں تیار ہو رہا تھا (ملاحظہ ہو خط بنام نیاز الدین خان ، ص ۴۸) ۔ دوسرے ایڈیشن میں بہت سا اضافہ کرنا مقصود تھا ۔ علامہ نے سید محمد سعید الدین جعفری کے نام خط محررہ ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ میں ذکر کیا ہے کہ " مجموعہ شائع کرنے کی فکر میں ہوں ۔ انشاء اللہ ۲۴ میں ضرور شائع ہو جائے گا ۔" خان نیاز الدین خان کے نام خط محررہ ۲۰ جنوری ۱۹۲۴ میں لکھا ہے کہ مجموعہ اردو مرتب ہو چکا ہے ۔ لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ "بانگ درا" کی ترتیب کا کام نومبر ۱۹۲۳ اور جنوری ۱۹۲۴ کے درمیانی عرصے میں ہوا ۔ "بانگ درا" کی ترتیب کے بعد ہی کسی پبلشر سے معاہدہ کا سوال پیش آ سکتا تھا ۔ لہذا ہمارے خیال میں سر اکبر حیدری کے نام یہ خط جنوری تا اگست ۱۹۲۴ کے درمیانی عرصے میں لکھا گیا ۔

○ خط ص ۵۲ بنام محمد دین فوق : اس خط میں علامہ کے ہندوستان سے کیمبرج آنے کا ذکر کیا گیا ہے اور پھر ایک رسالے کا ذکر بھی ہے ۔ یہ رسالہ "کشمیری میگزین" ہے جو ۱۹۰۶ میں شائع ہونا شروع ہوا ۔ اس کے علاوہ شیخ عبدالقادر کا ذکر بھی ہے جو ان دنوں انگلستان میں مقیم تھے اور علامہ کی نظمیں اور غزلیں ان سے حاصل کرکے "مخزن" کو بھیجتے رہتے تھے ۔ اس دوران میں علامہ نے جو اشعار اور نظمیں لکھی تھیں وہ "مخزن" کے ان شماروں میں چھپیں ۔ جنوری ، فروری ، اپریل ، دسمبر ۱۹۰۶ فروری ، مارچ ۱۹۰۷ ۔ مارچ ۱۹۰۷ اور اگست ۱۹۰۸ کے درمیان علامہ کی کوئی نظم "مخزن" یا کسی اور رسالے میں نہیں چھپی ۔ اقبال جون ۱۹۰۷ تک کیمبرج میں رہے اور اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے پر تحقیق کا

کام جاری رکھا ۔ ان آخری دنوں میں موسم گرما کی تعطیلات سے پہلے علامہ نے اپنا مقالہ مکمل کیا ۔ اپریل ۱۹۰۷ اور جون ۱۹۰۷ کا درمیانی عرصہ بڑی مصروفیت میں گزارا ۔ جون ۱۹۰۷ میں ہی سر عبدالقادر علامہ سے آخری مرتبہ ملنے کیمبرج آئے تھے ۔ اس کے بعد وہ واپس ہندوستان آ گئے تھے ۔ ان معروضات کی روشنی میں قیاس غالب ہے کہ یہ خط مارچ ۱۹۰۷ اور جون ۱۹۰۷ کے درمیانی عرصے میں لکھا گیا تھا کیونکہ یہی وہ عرصہ ہے جب علامہ شاعری کی طرف توجہ نہیں دے سکے ۔ اگر اس دوران میں وہ کوئی چیز لکھتے تو ضرور ''مخزن'' یا ''کشمیری میگزین'' میں چھپتی ۔

- خط ص ۸۹ بنام غلام رسول مہر : مدراس کے لیکچروں کی تیاری کے لیے علامہ مختلف دوستوں سے اپنی ضرورت کی کتب منگواتے رہتے تھے ۔ اس ضمن میں عبداللہ چغتائی سے بھی مراسلت ہوتی رہی ۔ یہ مراسلت ۳۰ اپریل ۱۹۲۷ سے شروع ہوتی ہے ۔
- خط ص ۲۳۳ ''اقبالنامہ'' جلد دوم سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ دسمبر ۱۹۲۷ تک یہ لیکچر مکمل کرنا چاہتے تھے ۔ لہذا زیرِ نظر خط ۱۹۲۷ میں لکھا ہوگا ۔
- خط ص ۹۷ بنام غلام رسول مہر : کشمیر کے متعلق مشاورت ۱۹۳۱ میں شملہ میں ہوئی تھی ۔ لہذا یہ خط ۲۴ جولائی ۱۹۳۱ کا ہی ہو سکتا ہے ۔
- خط ص ۱۰۳ بنام غلام رسول مہر : علامہ جنوری ۱۹۳۳ کے وسط میں میڈرڈ پہنچے تھے ۔ یہ خط لاہور میں ۴ فروری ۱۹۳۳ کو پہنچا تھا ۔ علامہ ۲۶ جنوری ۱۹۳۳ کو میڈرڈ ، قرطبہ و غرناطہ سے واپس پیرس آ گئے تھے (ملاحظہ ہو خط بنام منشی طاہر الدین : ''خطوطِ اقبال'' ص ۲۱۱) قرطبہ و غرناطہ میں علامہ کا قیام دس بارہ دن کا تھا ۔ لہذا یہ خط ۱۵ جنوری کے آس پاس کسی تاریخ میں لکھا گیا ہوگا ۔
- خط ص ۱۰۶ بنام غلام رسول مہر : اس خط میں اقبال شیدائی کا تذکرہ ہے ۔ جن سے علامہ کی ملاقات جنوری ۱۹۳۳ میں ہو چکی تھی ۔

اقبال شیدائی کے پاس "انقلاب" جاتا تھا اور ان کی خواہش تھی کہ مہر صاحب اپنے پرچے میں سود کے متعلق کچھ لکھیں ۔ علامہ فروری ۱۹۳۳ میں یورپ کے دورے سے واپس آئے تھے ۔ لہذا زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ یہ خط مارچ ۱۹۳۳ اور جون ۱۹۳۳ کے درمیانی عرصے میں لکھا گیا ہوگا ۔

- خط ص ۱۱۴ بنام شاکر صدیقی : شاکر صدیقی نے خط ۲۲ اکتوبر کو لکھا تھا یہ اسی کا جواب ہے ۔ لہذا یہ خط اکتوبر کے آخر یا نومبر میں لکھا گیا ہوگا۔
- خط ص ۱۲۷ بنام ڈاکٹر مظفر الدین قریشی : خط ص ۱۳۲ بنام ڈاکٹر مظفر الدین قریشی میں علامہ نے حکیم صاحب کے مرسلہ سرمے کی بابت تحریر کیا ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سرمہ ۳ فروری ۱۹۳۸ سے پہلے علامہ کو موصول ہو چکا تھا اور علامہ اسے استعمال بھی کر چکے تھے ۔ لہذا یہ خط ۲۰ دسمبر ۱۹۳۷ کو ہی لکھا گیا ہوگا۔
- خط ص ۱۳۵ بنام ڈاکٹر مظفر الدین : قبل اور مابعد کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط ۲۹ مارچ ۱۹۳۸ کو ہی لکھا گیا ہوگا ۔
- خط ص ۱۳۷ بنام ڈاکٹر مظفر الدین : اس خط میں دوا کے متعلق ذکر ہے کہ اسے موصول ہوئے بارہ دن ہو چکے ہیں ۔ اس سے سابقہ خط محررہ ۲۹ مارچ ۱۹۳۸ میں آٹھ نو روز مذکور ہے ۔ لہذا یہ خط ۲۹ مارچ سے تین چار دن بعد لکھا گیا ہوگا ، یعنی یکم یا دو اپریل ۱۹۳۸ ۔ اس لحاظ سے یہ خط مظفر الدین کے نام علامہ کا آخری خط ہے ۔
- خط ص ۱۶۸ بنام ایڈیٹر "احسان" لاہور : اس خط میں جس بیان کا ذکر ہوا ہے اس کا تذکرہ ۱۶ فروری ۱۹۳۸ کے خط میں ہو چکا ہے جہاں یہ لکھا ہے کہ "جواب انشاء اللہ اخبار احسان میں شائع ہوگا"۔ ۱۸ فروری ۱۹۳۸ والے خط (ص ۱۶۷) سے ظاہر ہے کہ ابھی تک علامہ یہ جواب نہیں لکھ پائے تھے ۔ اس خط میں طالوت صاحب کو مولانا حسین احمد مدنی صاحب سے رابطہ قائم کرنے کا

مشورہ دیا گیا ہے ۔ ظاہر ہے کا طالوت کے خط اور پھر مدنی صاحب کے جواب میں ایک آدھ ہفتہ ضرور لگا ہوگا ۔ لہذا قیاس غالب ہے کہ یہ خط مارچ ۱۹۳۸ کے اوائل میں لکھا گیا ہوگا ۔

- خط ص ۱۷۱ ، ۱۷۲ بنام شیخ مبارک علی ، تاجر کتب : "پیام مشرق" پہلی بار مئی ۱۹۲۳ کے پہلے ہفتے میں شائع ہوئی جب کہ اس کا دوسرا ایڈیشن فروری ۱۹۲۴ میں چھپا (ملاحظہ ہو "اقبالنامہ" جلد دوم ص ۱۹۶) ۔ اس خط سے اور بعد کے خط ص ۱۷۲ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط کسی کتاب کے پہلے ایڈیشن کے متعلق ہے ۔ ظاہر ہے "پیام مشرق" کے پہلے ایڈیشن کے متعلق ہوگا جو مئی ۱۹۲۳ کے پہلے ہفتے میں شائع ہو چکی تھی ۔ دونوں خطوں کے خطاب "مکرم بندہ" سے بھی اس کی تصریح ہو جاتی ہے کہ یہ دونوں خط ایک ہی زمانے میں لکھے گئے تھے ۔ خط ص ۱۷۱ (دوسرا) بھی شیخ مبارک علی کو لکھا گیا تھا ، لیکن اس کا القاب مختلف ہے کیونکہ یہ خط ۱۹۲۴ کے وسط میں لکھا گیا تھا ۔

- خط ص ۱۷۱ اور دوسرے خط (ص ۱۷۲) کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ص ۱۷۲ والا خط عین اُس وقت لکھا گیا جب مجموعے کی اشاعت کے بعد دیباچہ اور ٹائیٹل کے چھاپنے کا مرحلہ در پیش تھا ۔ لہذا یہ دونوں خط مارچ یا اپریل ۱۹۲۳ میں لکھے گئے ہوں گے ۔

- خط ص ۱۷۴ بنام وصل بلگرامی : وصل بلگرامی کے نام پہلا خط ۱۸ نومبر ۱۹۲۵ کا ہے ۔ اس خط میں سر ورق کے لیے لکھا ہوا شعر شاید وصل بلگرامی کو پسند نہیں آیا ۔ چنانچہ دوسرے خط میں علامہ نے دوسرا شعر لکھ دیا ۔ "ماہِ نو" اقبال نمبر ۱۹۷۷ ص ۳۵۰ میں بھی اس خط کا سنِ تحریر ۱۹۲۵ بتایا گیا ہے ۔ ہمارے خیال میں یہ خط نومبر ، دسمبر ۱۹۲۵ میں لکھا گیا ہوگا ۔

- خط ص ۱۷۵ بنام وحید احمد : اس خط پر تاریخ ۴ ستمبر درج ہے لیکن سال کی صراحت نہیں کی گئی ۔ اس سے اگلا خط ۷ ستمبر ۱۹۲۱ کو لکھا گیا تھا ۔ یہ خط اور "اقبالنامہ" جلد اول ص ۲۲۷ کا خط

محررہ ۳۰ اگست ۱۹۲۱ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زیرِ بحث خط ۴ ستمبر کو لکھا گیا ہوگا۔ ۴ ستمبر ۱۹۲۱ کو لکھا جانے والا خط اصل میں ۳۰ اگست ۱۹۲۱ والے خط کا جواب ہے جو ''اقبالنامہ'' جلد اول میں غلطی سے عشرت رحمانی کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔

○ خط ص ۲۱۰ بنام خواجہ عبدالوحید: غازی روف بے کے لیکچر کی صدارت ۴، ۶، ۸ مارچ ۱۹۳۳ کو کرنی تھی۔ لہذا یہ خط فروری ۱۹۳۳ کی کسی تاریخ میں لکھا گیا ہوگا۔

''انوارِ اقبال'' کے درجِ ذیل خطوط کے ضمن میں معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ کب لکھے گئے:

خط ص ۱۵ بنام عبدالقوی فانی
خط ص ۶۷ بنام محمد دین فوق
خط ص ۶۸ بنام محمد دین فوق
خط ص ۹۵ بنام غلام رسول مہر
خط ص ۳۷ بنام اکبر شاہ نجیب آبادی

Letters and Writings of Iqbal ۔ یہ مجموعہ نومبر ۱۹۶۷ میں اقبال اکیڈیمی کے زیرِ اہتمام شائع ہوا۔ یہ مجموعہ بشیر احمد ڈار کا مرتب کردہ ہے۔ ساری تحریریں انگریزی میں ہیں۔ یہ مجموعہ بھی بتام و کمال خطوط کا مجموعہ نہیں بلکہ اس میں علامہ کی دیگر انگریزی تحریریں بھی موجود ہیں۔

''خطوطِ اقبال'' مرتبہ رفیع الدین ہاشمی میں لکھا ہے کہ اس مجموعے میں اقبال کے تینتالیس خطوط ہیں جن میں چھبیس خطوط کا اردو ترجمہ مختلف مجموعوں میں پہلے سے شامل تھا، لیکن ہمارے خیال میں اس مجموعے میں علامہ کے چھیالیس خطوط شامل ہیں۔ شاید مولف نے ہائی کورٹ کے ججوں والی درخواستیں شامل نہیں کیں۔ ہمارے خیال میں یہ درخواستیں خطوط کی تعریف پر پورا اترتی ہیں، لہذا انھیں خط ہی شمار کرنا چاہیے۔ اس مجموعے کے ستائیس خطوط ''اقبالنامہ'' میں اردو ترجمے کے ساتھ موجود ہیں جن کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

بنام	مشمولہ	تعداد
میجر سعید خان	''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۲۴۶	۱
خواجہ غلام السیدین	''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۳۵۱	۱
سر راس مسعود	''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۳۵۱	۶
بنام رشید والد لیڈی مسعود	''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۲۳۶	۱
نعیم الحق	''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۳۲۹	۳
سردار ایم ۔ بی ۔ احمد	''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۲۲۶	۱
پروفیسر ایم شریف	''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۲۳۳	۱
جمیل بنگلور	''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۸۸	۷
شیخ محمد اکرام	''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۳۲۱	۵
کل خطوط		۲۷

لہٰذا اس مجموعے میں بیس خطوط ہی ایسے ہیں جو پہلی بار منظرِ عام پر آئے ہیں ۔

اس مجموعے کی بعض خامیاں درجِ ذیل ہیں :

- تمام خطوط یک جا نہیں ہیں ، نہ ہی ان پر مفصل حواشی کا بندوبست کیا گیا ہے ۔ مآخذات کی نشاندہی بھی نہیں کی گئی ۔ یہ بھی نہیں بتایا گیا کہ کس خط کا اردو ترجمہ ہو چکا ہے ۔
- خط ص ۲۳ بنام سردار ایم ۔ بی ۔ احمد کا مکتوب الیہ مشکوک ہی سمجھا جائے گا کیونکہ یہی خط ''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۲۲۶ پر ماسٹر طالع محمد کے نام موجود ہے ۔ راقم الحروف کے خیال میں سردار ایم ۔ بی ۔ احمد ہی درست ہے ۔ یہاں اس امر کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا کہ دونوں جگہوں پر تاریخ میں بھی اختلاف ہے ۔ زیرِ نظر مجموعے میں ۲۷ اگست ہے جب کہ ''اقبالنامہ'' میں اس کی تاریخ ۱۷ اگست لکھی ہے ۔
- جناح کے نام خط کی تاریخ ۱۸ نومبر ۱۹۳۳ نہیں بلکہ ۸ نومبر ۱۹۳۷ ہے ۔ اس کا اندازہ خط کے متن سے ہو جاتا ہے ۔ خط کے درمیانی

حصے میں ۲۲ اکتوبر ۱۹۳۷ کا حوالہ موجود ہے ۔ مذکورہ خط کی پہلی سطر میں بھی ایک غلطی موجود ہے ۔ معلوم نہیں کاتب کا اعجاز ہے یا نقل نویس سے بے احتیاطی ہوئی ہے ۔ وہ یہ کہ ۱۹۳۷ کے بجائے ۱۹۴۷ لکھا ہے ۔

○ اس مجموعے کے بعض خطوط کے سلسلے میں بھی تاریخ کا سراغ نہیں ملتا ، مثلاً :

○ خط ص ۴۰ بنام جج چیف کورٹ پنجاب لاہور : خط سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خط پر دفتری کارروائی ۲۲ اکتوبر ۱۹۰۸ کو ہوئی تھی ۔ لہذا علامہ نے یہ خط ۲۲ اکتوبر سے دو چار دن پہلے لکھا ہوگا ۔ یوں اکتوبر ۱۹۰۸ ہی اس کی تاریخ ٹھہرتی ہے ۔

○ خط ص ۴۱ بنام رجسٹرار چیف کورٹ پہلے خط کے ساتھ ہی لکھا گیا ۔ لہذا اسے بھی اکتوبر ۱۹۰۸ کا لکھا ہوا سمجھنا چاہیے ۔ ۱۹۰۸ میں چیف کورٹ کے رجسٹرار Arthur Denson تھا ۔

○ خط بنام ولیم روتھن سٹین ص ۱۰۳ کا سال ۱۹۳۱ لکھا گیا ہے ، لیکن علامہ کی برگساں سے ملاقات پہلی گول میز کانفرنس میں نہیں بلکہ دوسری گول میز کانفرنس کے بعد جنوری ۱۹۳۳ میں ہوئی تھی ۔ علامہ فروری ۱۹۳۳ میں واپس ہندوستان آئے تھے ۔ لہذا یہ خط ۱۹۳۳ میں فروری یا مارچ میں لکھا گیا ہوگا ۔

○ خط ص ۱۰۳ (دوسرا) بنام ولیم روتھن سٹین : اقبال کو اپریل ۱۹۳۴ میں لندن میں لیکچر دینا تھا لیکن اپریل میں اپنی علالت سے باعث انھوں نے یہ پروگرام منسوخ کر دیا اور اگلے سال ۱۹۳۵ میں لیکچر کے لیے لندن آنے کی خواہش کا اظہار کیا ۔ اس خط میں لارڈ لوتھین کا حوالہ بھی ہے جس کے نام ایک خط ”خطوطِ اقبال“ ص ۲۲۴ پر ملتا ہے ۔ لہذا قرینِ قیاس یہی ہے کہ یہ خط اپریل تا جون ۱۹۳۴ میں لکھا گیا ۔

○ بیگم سٹریٹن کے نام علامہ کا خط (ص ۱۲۱) ۱۹۰۲ میں لکھا گیا ، کیونکہ اس سال مسٹر الفریڈ ولیم سٹریٹن کا انتقال ہوا تھا ۔

بعض خطوط نامکمل درج ہوئے ، مثلاً خط بنام سٹریٹن

ص ۱۲۱ اور ولیم روتھن سٹین کے نام دو خطوط ص ۱۰۳ -

خط ص ۷ بنام خواجہ عبدالوحید پر تاریخ تو درج ہے مگر سند موجود نہیں ہے - خواجہ عبدالوحید کے ایک مضمون ''اقبال کے حضور'' (نقوش ، اقبال نمبر دوم ۱۹۷۷) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خط ۱۹۳۵ میں لکھا گیا تھا ، (ص ۱۹۳) -

مکاتیب اقبال بنام گرامی : نوے خطوط کے اس مجموعے کو اقبال اکیڈیمی نے اپریل ۱۹۶۹ میں چھاپا - مقدمہ و تعلیقات عبداللہ قریشی کی ہیں - تمہید و تعارف غلام رسول مہر اور ممتاز حسن کا ہے - یہ مجموعہ ہوشیارپور کے شیخ سردار محمد کی وساطت سے اقبال اکیڈیمی کو ملا - اس ذخیرے کی خاص بات یہ ہے کہ ان خطوط سے ہندوستان کے عظیم فارسی شاعر گرامی کی ادبی حیثیت اور مقام کا تعین ہوتا ہے - گرامی کے بعض جوابی خطوط بھی دست یاب ہوئے ہیں - جس سے عبداللہ قریشی صاحب کے لیے خطوط کے مبہم گوشوں کی وضاحت آسان ہو گئی ہے - خطوط تاریخ وار مرتب کیے گئے ہیں - عبداللہ قریشی صاحب کی دیدہ ریزی اور دماغ کاوی ، جو انھوں نے حواشی کے ضمن میں کی ہے ، یقیناً داد کی مستحق ہے - انھوں نے مکاتیب اقبال کے مرتبین کے لیے ایک تابندہ مثال قائم کی ہے -

اس مجموعے کے مطالعے سے یہ افسوس ناک حقیقت سامنے آتی ہے کہ گرامی کے کئی خطوط ضائع ہو گئے - ۱۱ مارچ ۱۹۱۰ کے خط سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے پہلے کم از کم دو خط لکھے جا چکے تھے - ۱۱ مارچ ۱۹۱۰ کا یہ خط بھی ''شہاب'' (حیدر آباد دکن) کے مدیر کو بسکٹ فروش کی دکان سے پڑیا کی صورت میں ملا - ۱۹۱۱ ، ۱۹۱۳ اور ۱۹۲۵ کا کوئی خط اس مجموعے میں شامل نہیں - قیاس غالب ہے کہ ان سالوں کے خطوط بھی ضائع ہو گئے -

اس مجموعے کے سات خطوں پر تاریخ درج نہیں ہے جن میں سے چھ خطوں کے سنہ تو مرتب کتاب ہذا نے متعین کر دیے ہیں - تاہم ایک خط ص ۹۲ کا حتمی سنہ متعین نہیں ہو سکا اور صرف اتنا لکھ دیا گیا ہے کہ یہ خط ۱۹۱۰ اور ۱۹۱۲ کے درمیانی عرصے میں لکھا گیا تھا -

علامہ کی کشن پرشاد سے ملاقات ۱۲ مارچ ۱۹۱۰ کے بعد ہوئی تھی -

دربارِ دہلی بہرحال ۹ نومبر ۱۹۱۱ کے بعد منعقد ہوا ، شاید نومبر کے تیسرے یا چوتھے ہفتے میں (ملاحظہ ہو ''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۳۸ مکتوب بنام اکبر آبادی) ۔ خط کا متن شاہد ہے کہ یہ دربارِ دہلی میں شرکت کرنے کے بعد لکھا گیا ۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ خط نومبر/ دسمبر ۱۹۱۱ میں لکھا گیا ہوگا ۔

مجموعے کے آخر میں ایک اشاریہ ہے جس میں نظموں اور کتابوں کے حوالوں کے علاوہ اشخاص کا اشاریہ بھی دیا گیا ہے ، لیکن یہ اشاریہ جامع نہیں ہے ۔ کئی حوالے اشاریے میں شامل ہی نہیں مثلاً ، مرزا جلال (ص ۱۸۵) ، چودھری خوشی محمد (ص ۲۰۴) وغیرہ ۔ اس اشاریے میں خطوط کے موضوعات کا حوالہ نہیں دیا گیا ۔ لہذا یہ اشاریہ ناقص اور نامکمل ہے ۔ اس مجموعے کی یہی سب سے بڑی خامی ہے ۔

اس مجموعے سے علامہ کا نظریۂ فن اور فنِ شاعری کے رموز سے آپ کی واقفیت کا اظہار ہوتا ہے ۔ شاعری کے نقاد کی حیثیت سے بھی ان کا مقام و مرتبہ متعین ہوتا ہے ۔ بعض نظموں اور اشعار خصوصاً فارسی اشعار کے شانِ نزول کی طرف بھی اشارے ملتے ہیں ۔ علامہ کی حیدر آباد میں ملازمت کی خواہش کی بعض تفصیلات بھی پہلی بار منظرِ عام پر آتی ہیں ۔ ''مکاتیب اقبال بنام گرامی'' میں صرف ایک خط محررہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۱۸ ملتا ہے ۔ علاوہ ازیں گرامی کے ایک خط کا عکس بھی شامل کیا گیا ہے ۔

خطوطِ اقبال : خطوطِ اقبال کے اس مجموعے میں علامہ کے ۱۱۱ خطوط شامل ہیں ۔ اسے ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے مرتب کیا ہے اور مکتبۂ خیابانِ ادب ، ۳۹ چیمبرلین روڈ ، لاہور ، سے ۱۹۷۶ میں شائع ہوا ۔ دیباچہ سید عبداللہ نے لکھا ۔ اس مجموعے میں علامہ کے وہ خطوط شامل ہیں جو ۱۹۷۶ سے پہلے شائع ہونے والے کسی باقاعدہ مجموعے میں شامل نہ ہو سکے یا اگر شامل تھے تو ان کا متن غلط یا نامکمل تھا ۔ ابتدا میں علامہ کی خطوط نویسی کی خصوصیات کے علاوہ مکاتیب کے ذخیرے کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے ۔ مکاتیب اقبال کی تدوین جس احتیاط اور سلیقے کی متقاضی ہے اس کا بھرپور اظہار ہاشمی صاحب نے ابتدا میں کر دیا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ ''خطوطِ اقبال'' کو اس ضمن میں مثال کے طور پر پیش

کیا جا سکتا ہے ۔ اس مجموعے میں علامہ کے بعض انگریزی خطوط کا ترجمہ بھی درستی کے بعد شامل کیا گیا ہے ۔ جو خطوط اردو ترجمہ کے ساتھ موجود ہیں ۔ ان کا انگریزی متن بھی دیا گیا ہے تاکہ اصل اور ترجمے کا موازنہ کیا جا سکے ۔ ابتدا میں مولف نے مکاتیب کی تدوین نو کے ضمن میں چند اہم تجاویز پیش کی ہیں جو ابھی تک شرمندۂ تعبیر ہیں ۔ خاص طور پر کشن پرشاد کے نام خطوط اور "اقبالنامہ" اور "انوار اقبال" کے خطوط کی تدوین نو اشد ضروری ہے ۔

اقبال کا فن خطوط نگاری پہلی بار اتنے بھرپور انداز میں اس مجموعے میں نمایاں ہوا ہے ۔ خطوط کی ترتیب میں کوشش کی گئی ہے کہ انھیں سن وار ترتیب دیا جائے ۔ چار خطوط کے عکس بھی دیے گئے ہیں ۔ انگریزی خطوط (جن کا اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے) کی تعداد انیس ہے ۔ ایک خط عربی میں ہے جو مصطفی المراغی کے نام لکھا گیا ۔ معلوم ذخیرۂ مکاتیب میں یہ واحد خط ہے جو عربی میں ہے ۔ دوسرے مجموعوں کے دس خط اس مجموعے میں شامل کیے گئے کیونکہ ان مجموعوں میں ان کا متن درست نہیں تھا ۔ مصطفیٰ المراغی کا جوابی مکتوب بھی شامل کیا گیا ہے جو عربی میں ہے ۔ بشیر احمد ڈار کی مرتبہ کتاب Letters of Iqbal میں ایسے خطوط موجود ہیں جن کا اصل اور ترجمہ "خطوط اقبال" شامل تھا ۔ مجموعے کے اختتام میں ہر خط کے مآخذ پر سیر حاصل بحث کی گئی ۔ اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مذکورہ خط کہاں کہاں شائع ہوا ہے ۔ ضمیمے میں اقبال کا سفر دہلی کے علاوہ دو تین نظمیں بھی شامل کی گئی ہیں جن کا تعلق خطوط سے بنتا ہے ۔ آخر میں ایک مفصل اور جامع اشاریہ شامل کتاب کیا گیا ہے ۔ اشاریے کے عنوان یہ ہیں ۔ اشخاص ، کتب ، اخبارات و رسائل ، ادارے ، انجمنیں ، مطابع ، موضوعات ۔ علاوہ ازیں مولف نے ان کتابوں اور رسائل کا ذکر بھی کر دیا ہے جن سے مولف نے استفادہ کیا ۔

بکھرے ہوئے مواد کو تلاش کرنا اور اسے جانچ پرکھ کے بعد مجموعے میں شامل کرنا ، اس کے مبہم گوشوں کی وضاحت اور اسے مفید تر بنانے کے لیے ایک جامع اشاریے کا اہتمام مولف کی سعیٔ کوشش اور

موضوع سے لگاؤ کے ساتھ ساتھ اقبال دوستی کا ثبوت ملتا ہے ۔ مولف نے اس مجموعے کو پیش کرکے بے شک اس موضوع پر کام کرنے والے اصحاب کے لیے ایک اچھی مثال قائم کر دی ہے ۔ تاہم اتنی دماغ سوزی اور جاں کاوی کے باوجود اس مجموعے میں بعض اغلاط موجود ہیں جنھیں دوسرے ایڈیشن میں بہر طور درست کر لینا چاہیے :

- ہاشمی صاحب نے ''اقبالنامہ'' جلد دوم کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں عطیہ بیگم کے نو خطوط شامل ہیں حالانکہ ان کی تعداد دس ہے (ملاحظہ ہو ص ۳۵)۔
- خط نمبر ۲ تا ۵ ''اقبالنامہ'' جلد دوم میں شائع ہو چکے ہیں لیکن مولف نے اس کی صراحت کہیں بھی نہیں کی ۔ خط نمبر ۲ تو ''معاصرین اقبال کی نظر میں'' میں بھی شائع ہو چکا ہے ۔ دونوں متون میں کافی اختلاف ہے ۔ ''اقبالنامہ'' میں خط نمبر ۲ کی تاریخ ۲۲ فروری ہے جب کہ یہاں ۲۴ فروری درج ہے ۔
- خط نمبر ۴۶ بنام صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ''انوارِ اقبال'' ص ۲۰۰ پر موجود تھا ۔ دونوں متون میں خاصا اختلاف ہے ''انوارِ اقبال'' کا متن کچھ زیادہ ہے ۔ اس لیے ہمارے نزدیک یہ متن زیادہ مستند ہے ۔ ''خطوطِ اقبال'' میں اس خط کو شامل کرنے کا جواز نہیں تھا ۔ ایسا لگتا ہے کہ ''انوارِ اقبال'' میں مولف کی نظر سے یہ خط نہیں گزرا ۔ اگر ایسا ہوتا تو مذکورہ خط کے پس منظر اور مآخذ کے ضمن میں ''انوارِ اقبال'' کا حوالہ ضرور ملتا ۔ یوں ''خطوطِ اقبال'' کے خطوط کی تعداد ۱۱۱ کے بجائے ۱۱۰ تسلیم کی گئی ہے ۔
- خط نمبر ۵۲ میں مولف نے ''اوراق گم گشتہ'' کا حوالہ تو دیا ہے لیکن تاریخ مدوره الجھا دی ہے حالانکہ ''اوراق گم گشتہ'' میں واضح طور پر ۲۴ نومبر ۱۹۳۳ لکھا ہے ۔
- خط نمبر ۸۹ میں ''مفید طلب'' نہیں بلکہ ''مفید مطلب'' ہے ۔
- خط نمبر ۱۰۷ بنام مصطفیٰ المراغی ۱۹۳۶ میں نہیں بلکہ ۱۹۳۷ میں لکھا گیا تھا ۔
- خط نمبر ایک بھی ''اقبالنامہ'' جلد دوم میں شامل تھا ۔ لیکن مولف

نے اس کی نشاندہی نہیں کی بلکہ صرف "امروز" کا حوالہ دیا ہے۔

- ص ۱۱۹ پر خط کا نمبر ۳ دیا ہوا ہے حالانکہ یہ ۱۳ ہے۔
- منشی طاہر الدین کے نام خط نمبر ۶۸ میں "۲۴ فروری کی شام کو میڈرڈ میں لیکچر دینے" کا ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ یہ "جنوری" ہے۔
- "مکتوبات اقبال بنام نذیر نیازی" کے خطوط کی تعداد ۱۸۲ بتائی گئی ہے، حالانکہ یہ ۱۷۹ ہے۔ مزید لکھا ہے کہ "ایک کے سوا تمام خطوط سید نذیر نیازی کے نام ہیں" حالانکہ دو خطوط ایسے ہیں جو نذیر نیازی کے نام نہیں ہیں۔ ایک خط مولانا سلامت اللہ شاہ صاحب کے نام ہے اور ایک خط سید صاحب کے والد کے نام ہے۔ "انوار اقبال" اور Letters and Writings of Iqbal کی تعداد کا تعین بھی درست نہیں۔
- خط نمبر ۴۳ بنام سجاد حیدر یلدرم کے ضمن میں دسمبر ۱۹۳۲ لکھا ہے جو درست نہیں۔ یہ ۱۹۲۳ ہے۔ شاید یہ کتابت کی غلطی ہے۔
- ص ۱۵۴ پر "زمیندار" کے پرچے کا حوالہ دیتے ہوئے جون ۱۹۶۳ لکھا ہے جو غلط ہے۔ صحیح سنہ ۱۹۲۳ ہے۔
- ڈاکٹر ریاض الحسن کے خط کا نمبر ۴۷ نہیں ہے ۵۷ ہے (ص ۲۲۷)
- مکتوب ۶۰ کے متعلق بھی معلوم نہیں ہوسکا کہ کس بیگم کو لکھا گیا تھا۔
- خط نمبر ۹۶ کی ذیل میں جو انگریزی خط دیا گیا ہے اس میں مقامِ تحریر "لاہور" درج نہیں حالانکہ اردو ترجمے میں یہ موجود ہے۔
- خط نمبر ۱۰۱ کے بارے میں معلوم نہیں ہوسکا کہ کس کو لکھا گیا ہے۔
- مکتوب ۱ کے ماخذ (ص ۳۱۱) کے ضمن میں "اقبالنامہ" جلد دوم کا حوالہ موجود نہیں۔
- اشاریے میں "احسان" کے حوالے کے ضمن ص ۲۶۹ کا ذکر درست نہیں۔

دوسرے مجموعوں کی طرح اس مجموعے میں بھی بعض خطوط کی تاریخ درج نہیں ہے۔ راقم الحروف نے تاریخ کے تعین میں جو تحقیق کی ہے اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

○ خط نمبر ۱۱ : علامہ کا یہ خط ہفتہ روزہ ''توحید'' میں ۲۴ جولائی ۱۹۱۲ کو شائع ہوا - لہذا زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ مکتوب ۱۷ تا ۲۴ جولائی کے درمیانی عرصے میں لکھا گیا ہوگا -

○ خط نمبر ۱۴ : علامہ کی بیماری جنوری اور فروری ۱۹۳۶ میں بڑھ گئی تھی - ۸ فروری ۱۹۳۶ کے خط (''خطوط اقبال'' ص ۲۴۷) میں ڈاکٹر عبدالباسط کو لکھتے ہیں کہ میں فروری کے آخر میں بھوپال آؤں گا - اس طرح سید نذیر نیازی کے نام خط محررہ ۳ جنوری ۱۹۳۶ میں جنوری کے آخر یا مارچ میں جانے کا ارادہ ظاہر کیا گیا ہے - لہذا یہ خط جنوری یا فروری ۱۹۳۶ میں ہی لکھا گیا ہوگا -

○ خط نمبر ۱۵ : اس خط میں لکھا ہے کہ ''عنقریب یہ مثنوی شائع ہوگی''- سرکشن پرشاد کے نام ۳۰ اگست ۱۹۱۵ کے مکتوب (مشمولہ ''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۳) میں بھی لکھا ہے ''مثنوی فارسی عنقریب شائع ہوگی'' - کشن پرشاد کے نام خط محررہ ۱۲ ستمبر ۱۹۱۵ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثنوی ۹ ستمبر تا ۱۲ ستمبر کے درمیانی عرصے میں شائع ہوئی تھی (''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۳ ص ۱۵۲) شاکر صدیقی کو ۲۲ جون ۱۹۱۵ کو لکھا کہ مثنوی پریس میں چلی گئی ہے (ملاحظہ ہو ''انوار اقبال'' ص ۱۱۰) - چنانچہ ان دو معروضاوت کی روشنی میں اس خط کی تاریخ محررہ جولائی/اگست ۱۹۱۵ متعین کی گئی ہے -

○ خط نمبر ۳۵ : علامہ کے اشعار ''علی گڑھ میگزین'' میں ۱۹۲۵ میں چھپے - لہذا سجاد حیدر یلدرم کو یہ خط ۱۹۲۵ میں ہی تحریر کیا گیا ہوگا -

○ خط نمبر ٦٦ : عہدۂ صدارت سے علامہ کی سبک دوشی ۲۵ جولائی ۱۹۳۷ کو ہوئی - اس سے پہلے یکم جولائی ۱۹۳۷ کو علامہ نے سیکریٹری انجمن حمایت اسلام کو لکھا کہ ۴ جولائی کے اجلاس میں میرے استعفیٰ پر ضرور غور کیا جائے - ایسا لگتا ہے کہ ۴ جولائی کے اجلاس میں یہ استعفیٰ منظور نہیں ہوا - چنانچہ علامہ کو دوبارہ خط لکھنا پڑا - ہمارے خیال میں یہ خط جولائی ۱۹۳۷ میں لکھا

گیا ہوگا۔

○ خط نمبر ۱۰۸ : ڈاکٹر مظفر الدین قریشی کے نام ۲۷ نومبر ۱۹۳۷ کے مکتوب میں موتیا بند کا کوئی تذکرہ نہیں جبکہ ۸ دسمبر والے خط میں اس کا ذکر موجود ہے۔ چونکہ اس خط میں بھی موتیا بند کا ذکر ہے اور دوم جس کانفرس کا ذکر ہے وہ دسمبر ۱۹۳۷ میں منعقد ہوئی تھی، اس لیے یہ خط دسمبر ۱۹۳۷ میں تحریر کیا گیا ہوگا۔

ان جملہ تاریخوں میں ایک خط کی تاریخ کا تعین سردست مشکل ہے۔ اور وہ ہے خط نمبر ۱۱۱ بنام سید مبارک شاہ جیلانی۔

Letters of Iqbal : بشیر احمد ڈار کا مرتبہ یہ مجموعہ تازہ ترین مجموعۂ خطوط ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کے کل ۱۰۴ انگریزی خطوط شامل ہیں۔ اقبال اکیڈیمی کے اہتمام سے شائع ہوا ہے۔ اس مجموعے کی ترتیب میں اس امر کا خیال رکھا گیا ہے کہ علامہ کے انگریزی کے تمام خطوط یک جا کر دیے جائیں۔ اس اعتبار سے یہ کوشش مفید ہے۔ اس مجموعے میں مولف کی پہلی کتاب Letters and Writings of Iqbal کے چھیالیس خطوط میں سے پینتالیس خطوط شامل ہیں۔ ایک خط کسی مغالطے کی بنا پر موجودہ مجموعے میں شامل نہیں ہوسکا۔ یہ خط قائد اعظم محمد علی جناح کے نام ہے جو نومبر ۱۹۳۷ (۱۹۳۴ نہیں) میں لکھا گیا تھا۔ پینتالیس خطوط نکال کر باقی انسٹھ خطوط رہ جاتے ہیں۔ ان خطوط کو زیادہ گہری نظر سے دیکھنے پر معلوم ہوا ہے کہ اس مجموعے میں صرف پندرہ خطوط ایسے ہیں جو نئے ہیں اور اس سے پہلے کسی باقاعدہ مجموعے (انگریزی یا اردو) میں شائع نہیں ہوئے۔ جو چوالیس خطوط دیگر مجموعوں میں شائع ہو چکے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

مکتوب الیہ	مورخہ	شملہ	تعداد
ڈاکٹر نکلسن	۲۴ جنوری ۱۹۲۱	"اقبالنامہ" جلد اول ص ۴۵۷	۱
صاحبزادہ آفتاب	۴ جون ۱۹۲۵	" جلد دوم ص ۲۱۲	۱
جواہر لال نہرو	۲۱ جون ۱۹۳۶	"خطوط اقبال" ص ۹۴	۱

میر صاحب	۱۰ فروری ۱۹۱۴	"	ص ۱۲۶	۱
میاں شاہنواز خان	۶ جولائی ۱۹۱۸	"	ص ۱۲۰	۱
سید شوکت حسین	۳ جنوری ۱۹۱۹	"	ص ۱۲۴	۱
"	۶ جنوری ۱۹۱۹	"	ص ۱۲۵	۱
شیخ اعجاز احمد	—	"	ص ۱۳۰ - ۱۳۱	۲
شیخ دین محمد	—	"	ص ۱۶۰	۱
مسٹر سمتھ	۱۹ اکتوبر ۱۹۲۴	"	ص ۱۷۲	۱
مرزا محمد سعید	اکتوبر ۱۹۲۶	"	ص ۱۸۱	۱
خلیفہ شجاع الدین	—	"	ص ۱۸۴	۱
عبدالغنی ناگپور	۱۵ مارچ ۱۹۳۰	"	ص ۱۹۲	۱
مس فارقوہرسن	۲۴ مئی ۱۹۳۲	"	ص ۲۱۳	۱
"	۱۳ اکتوبر ۱۹۳۳	"	ص ۲۱۶	۱
سر اکبر حیدری	۱۳ جون ۱۹۳۷	"	ص ۲۷۵	۱
فضل کریم	۱۹۳۷	"	ص ۲۹۱	۱
ریاض الحسن	۲۹ مئی ۱۹۳۳	"	ص ۲۲۷	۱
لارڈ لوتھین	—	"	ص ۲۲۳	۱
محمد عمرالدین	۲۲ نومبر ۱۹۳۵	"اقبالنامہ" جلد اول	ص ۶۶	۱
ظفرالحسن	۱۳ دسمبر ۱۹۳۵	" "	ص ۶۸	۱
بنام جناح	—	خطوط بنام جناح		۱۳
			کل	۴۴

اس مجموعے میں جو خطوط لئے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے :

سر فضل حسین	ص ۶۱ تا ۹۵	۴
سر راس مسعود	ص ۵۹	۱
ایڈیٹر اخبار "اسٹیٹسمین"	ص ۱۵۷	۱
مولوی یعقوب	ص ۱۸۵	۱
شیخ حبیب احمد	ص ۱۸۷	۱
شیخ دین محمد	ص ۱۹۷	۱

راغب احسن	ص ۲۱۹-۲۲۰	۲
محمد عمرالدین	ص ۲۲۴	۱
رجسٹرار مسلم یونیورسٹی	ص ۲۲۵-۲۲۶	۲
میونسپل کمیٹی لاہور	ص ۲۲۸	۱
		۱۵

ان خطوط میں مولوی محمد یعقوب کے نام خط ''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۷ اور محمد عمرالدین کے نام خط ''نقوش'' اقبال نمبر دوم میں بھی شائع ہو چکے ہیں ۔ اس مجموعے کی خامیاں حسب ذیل ہیں :

- خط بنام پروفیسر شریف ص ۱۴۹ کی تاریخ ۲۷ اگست ۱۹۲۲ لکھی ہے حالانکہ مرتب کی پہلی کتاب Letters and Writings of Iqbal اور ''اقبالنامہ'' میں سن تحریر ۱۹۲۶ ہے ۔
- خط ص ۲۱۵ بنام ولیم سڑیٹن کے ضمن میں لکھا ہے کہ وہ ۱۹۰۸ میں فوت ہوئے حالانکہ ان کا انتقال ۱۹۰۲ میں ہوا تھا (ملاحظہ ہو Letters and Writings of Iqbal ص ۱۲۱) ۔ مولف نے اپنے ہی بیان کی تردید کی ہے ۔
- خط ص ۲۴۱ میں قائد اعظم محمد علی جناح کے نام خط کی تاریخ ۹ جون ۱۹۳۶ ہے نہ کہ ۱۹۳۹ ۔
- ص ۲۴ پر ویگے ناست کے خط کا عکس تو شائع کر دیا ہے لیکن اسے مجموعے میں شامل نہیں کیا گیا ۔
- عطیہ فیضی کے نام خط محررہ ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ کو ایک ہی خط تصور کیا گیا - تاریخ درج نہیں کی اور آخر میں اشعار کا ترجمہ بھی اضافی معلوم ہوتا ہے ۔

یہ مجموعہ اس خیال سے شائع ہوا کہ علامہ کے تمام انگریزی خطوط اس میں شامل ہو جائیں لیکن اس میں پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی ۔ کئی خطوط جو علامہ نے انگریزی میں لکھے تھے اس مجموعے میں نہیں آ سکے ، مثلاً :

- عبدالقوی فانی کے نام انگریزی خط جو خطوط اقبال ص ۲۱۲ پر

موجود ہے اس مجموعے میں شامل نہیں ہے - باقی خطوط کی تفصیل یوں ہے :

بنام اکبر منیر	مشمولہ	''اقبالنامہ'' جلد دوم ص ۱۵۴-۱۶۸	۲
پروفیسر محمد شفیع	''	'' جلد اول ص ۳۰۸-۳۱۰	۷
سر اکبر حیدری	''	'' ''انوار اقبال'' ص ۳۲	۱
ڈاکٹر عباس علی خان لمعہ	''	''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۲۶۶	۶
سید نذیر نیازی	''	مکتوبات بنام نذیر نیازی ص ۲۸-۳۳۱	۲
نیاز احمد	''	''اقبالنامہ'' جلد اول ص ۲۵۸-۲۶۰	۲
مس فار قوہرسن	''	'' جلد دوم ص ۲۸۳	۶
محمد اکرام	''	'' جلد دوم ص ۳۲۱	۱
سید نعیم الحق و سرراس مسعود	''	'' جلد اول ص ۳۲۹-۳۶۱	۲
شو لال شوری	''	'' جلد دوم ص ۲۶۰	۱
		کل	۲۶

یوں علامہ کے دریافت شدہ خطوط میں ۱۳۳ خطوط انگریزی کے ہیں - ان خطوط میں چھتیس خطوط ایسے ہیں جن کا اردو ترجمہ کسی مستند مجموعے میں شامل نہیں - تاہم چھ سات خطوط ضرور ایسے ہیں جن کا ترجمہ کہیں نہ کہیں شائع ہوچکا ہے -

خطوط اقبال کے دیگر مآخذت کا جائزہ - مندرجہ بالا مجموعوں میں جن مآخذات سے استفادہ کیا جا چکا ہے ان کی تفصیل درج ذیل ہے :

	مشمولہ	خطوط
۱ روزنامہ ''احسان'' ۲ جون ۱۹۳۸	''اقبالنامہ'' جلد اول	۵
۲ ''ادبی دنیا'' اقبال نمبر دورششم ''صحیفہ'' اقبال نمبر ۱۹۷۳		۷
۳ Mementos of Iqbal	''خطوط اقبال''	۸
۴ ''ضیا بار'' اقبال نمبر ۱۹۷۳	''	۱

شمار	ماخذ	کتاب	تعداد
۵	"شاہ نو" اقبال نمبر ۱۹۷۷	"انوار اقبال" ۱۲ "خطوط اقبال" ۱ "اقبالنامہ" جلد اول ۳	۱۶
۶	"صحیفہ" اقبال نمبر ۱۹۷۷	"خطوط اقبال"	۱۸
۷	رسالہ "اقبال" اپریل ۱۹۶۲	"	۱
۸	"اقبال ریویو" اکتوبر ۱۹۶۹	"خطوط اقبال"	۳
۹	" جنوری ۱۹۷۰	"	۳
۱۰	" جولائی ۱۹۶۲	"انوار اقبال" ۔ "خطوط اقبال"	۷
۱۱	"نقوش" اقبال نمبر ۱۹۷۷	"اقبالنامہ" جلد اول (بنام عمرالدین)	۲
۱۲	رسالہ "اقبال" اکتوبر ۔ دسمبر ۱۹۷۱	Letters of Iqbal "خطوط اقبال"	۶
۱۳	"صحیفہ" جنوری ۱۹۷۱	"خطوط اقبال"	۳
۱۴	"نقوش" مکاتیب نمبر	"انوار اقبال"، "اقبالنامہ"، "خطوط اقبال"	۴۹
۱۵	روزنامہ "حریت" اقبال ایڈیشن ۲۱ اپریل ۱۹۷۸	Letters of Iqbal "اقبالنامہ" حصہ اول	۲
۱۶	"ادبی دنیا" اقبال نمبر ص ۲۰۶	"انوار اقبال" ۔ خطوط اقبال	۲
۱۷	"اوراق گم گشتہ"	"خطوط اقبال"	—
۱۸	رسالہ "اردو" اقبال نمبر طبع جدید	"خطوط اقبال"	۶
۱۹	"آئینہ اقبال"	"	۵
۲۰	صحیفہ اقبال نمبر ۷۸-۱۹۷۷	Letters of Iqbal	۳
۲۱	"علامہ اقبال کے تیرہ غیر مطبوط خطوط"	ڈاکٹر وحید قریشی	—
۲۲	"خطوط اقبال بنام منشی سراج الدین احمد"	"تہذیب نسواں" لاہور ۲۳ ستمبر ۱۹۲۴	

۲۳ حال ہی میں حمید اللہ ہاشمی نے "خطوط اقبال" کا ایک نیا مجموعہ شائع کیا ہے جس میں علامہ کے بیگم گرامی کے نام آلہ اور گرامی کے نام ایک خط شامل ہے ۔ اس مجموعے کا تنقیدی جائزہ کسی دوسرے

موقع کے لیے انھا رکھنا مناسب ہوگا۔

خطوط اقبال کے ان مآخذات میں بعض ایسے خطوں کا سراغ بھی ملتا ہے جو ضائع ہوگئے اور منظر عام پر نہ آسکے۔ "ادبی دنیا" کے اقبال نمبر میں جو بعد میں "آئینہ اقبال" کے نام سے کتابی صورت میں بھی چھاپا گیا اقبال اکیڈیمی کا تعارف بھی دیا گیا ہے جس میں لکھا ہے کہ ڈاکٹر عبدالباسط کے نام علامہ کے سات خطوط محفوظ ہیں۔ توقع تھی کہ یہ سب خطوط "انوار اقبال" میں شامل کر لیے جائیں گے لیکن ایسا نہیں ہوا۔ ان میں پانچ خطوط بعد میں "خطوط اقبال" میں شائع ہوئے۔ باقی ۲ خطوط کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ کہاں ہیں۔

منشی نذر محمد کے فرزند اکبر جناب محمد سمیع صاحب کے پاس بھی علامہ کے چند ایک خطوط تھے جو باوجود سعیٔ بسیار اور تلاش بسیار کے نہیں مل سکے۔ ڈاکٹر ضیاالدین اور ظفرالحسن کے نام دو خطوط بھی ضائع ہوگئے (بحوالہ "صحیفہ اقبال" نمبر ۱۹۷۷ء ص ۲۳۲)۔ "معاصرین اقبال کی نظر میں" ص ۵۶۰ پر لکھا ہے کہ کیپٹن منظور حسین کے نام علامہ کے تین خطوط اقبال اکیڈیمی میں محفوظ ہیں۔ ایک خط تو "انوار اقبال" میں شائع ہو چکا ہے۔ (ص ۲۸۶) ایک خط عبداللہ قریشی نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔ تیسرے خط کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ کہاں ہے۔ مصطفیٰ المراغی کے نام علامہ کا ۱۵ اگست کا مکتوب "خطوط اقبال" اور "اقبالنامہ" میں شامل ہو چکا ہے لیکن وہ مکتوب جو مصری وفد کے بھیجے جانے کے سلسلے میں تھا اور جولائی ۱۹۳۶ء میں لکھا گیا تھا دست یاب نہیں ہو سکا۔

ممنون احسن کے نام علامہ کے کچھ اور بھی خطوط تھے جو ابھی تک منظر عام پر نہیں آسکے (ملاحظہ ہو اقبال ریویو جنوری ۱۹۷۳ء)۔ "نقوش" مکاتیب نمبر میں علامہ کے پہاں خطوط میں ایک خط مولوی عبدالحق کے نام ہے۔ یہ خط غلطی سے علامہ کے کھاتے میں ڈال دیا گیا ہے۔ خط کے متن میں ماڈل ٹاؤن کا حوالہ موجود ہے۔ ظاہر ہے علامہ کبھی ماڈل ٹاؤن نہیں رہے۔ یہ خط در اصل پروفیسر محمد اقبال کا ہے جو اورینٹل کالج میں استاد رہے ہیں۔

خطوط اقبال کے ضمن میں علامہ کی ارسال کردہ تاروں کی بھی اہمیت ہے ، لیکن انھیں ابھی تک خطوط کے کسی مجموعے میں شامل نہیں کیا گیا ۔ ان میں سے بعض تاریں "گفتار اقبال" میں شائع ہو چکی ہیں ۔

مکاتیب اقبال : مستقبل کے منصوبے ۔ مکاتیب اقبال کے جن مآخذات کا اوپر ذکر کیا گیا ہے ان سے بھر پور استفادہ ہوچکا ہے ، لیکن اس کے علاوہ بھی بے شمار مکاتیب ادھر ادھر کتب و رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں ۔ راقم الحروف کے ایک سرسری جائزے کے مطابق ان خطوط کی تعداد ۱۲۳ کے قریب بنتی ہے ۔ اگر ان خطوط میں وہ سینتیس خطوط بھی شامل کیے جائیں جن کا اردو ترجمہ ابھی تک نہیں ہوا تو مکاتیب اقبال کا ۱۶۰ خطوط پر مشتمل ایک مجموعہ سامنے آ سکتا ہے ۔

اس کے علاوہ معلوم ہوا ہے کہ شیخ اعجاز احمد علامہ کے بعض خطوط شائع کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں ۔ ان خطوط کے بعض اہم پیراگراف "روزگار فقیر" میں جا بجا مل جاتے ہیں ۔ اندازہ ہے کہ ان خطوط کی تعداد سو سے زیادہ ہوگی ۔ اس ذخیرے سے تین چار خطوط حال ہی میں جسٹس جاوید اقبال کی کتاب "زندہ رود" حصہ دوم میں بھی شائع ہو چکے ہیں ۔

"نقوش" کا تبرکاتِ اقبال نمبر بھی عنقریب شائع ہو رہا ہے ۔ توقع ہے کہ اس مجموعے میں بھی علامہ کے بعض نادر خطوط شامل ہوں گے ۔

ہندوستان میں علامہ کے مکاتیب اب بھی موجود ہوں گے ۔ اگر حکومت سرپرستی کرے تو ان خطوط کو جمع کرنے کا کام زیادہ مشکل نہیں ہوگا ۔ اقبال اکیڈیمی کو اس منصوبے پر توجہ دینی چاہیے ۔

مکاتیب اقبال کی فراہمی کے ساتھ ساتھ خطوطِ اقبال کے موجودہ ذخیرے کی تدوینِ نو کی اشد ضرورت ہے ۔ بعض مجموعے کم یاب ہیں ۔ راقم کی تحقیق کے مطابق مکاتیب اقبال کے مستند مجموعوں میں علامہ کے ۱۳۷۵ خطوط ہیں ۔ ان خطوط میں ۱۸۸ خطوط بعض مجموعوں میں مشترک ہیں ۔ یوں علامہ کے معلوم مکاتیب کی تعداد ۱۱۸۷ بنتی ہے جن مجموعوں میں مشترک خطوط پائے جاتے ہیں ان سے یہ خطوط الگ کر دینے چاہئیں تاکہ کسی قسم کا ابہام پیدا نہ ہونے پائے ۔ ان خطوط کی تفصیل یہ ہے :

مشترک خطوط

''اقبالنامہ'' جلد اول	۵
''اقبالنامہ'' جلد دوم	۵۸
''انوارِ اقبال''	۸
Letters and Writings of Iqbal	۲۷
''خطوطِ اقبال'' مرتبہ رفیع الدین ہاشمی	۱
Letters of Iqbal مرتبہ بشیر احمد ڈار	۸۹
کل	۱۸۸

مکاتیب اقبال کے ذخیرے میں خطوط کی تعداد کے لحاظ سے مکتوب الیہ کی ترتیب یوں ہے :

بنام	خطوط	بنام	خطوط
سید نذیر نیازی	۱۷۷	گشن پرشاد	۹۹
غلام قادر گرامی	۹۰	لیاز الدین خان	۷۹
سید سلیمان ندوی	۷۰	عباس علی خان لمعہ	۲۹
سر راس مسعود	۲۶	محمد دین فوق	۲۵
غلام رسول مہر	۲۳	ڈاکٹر مظفر الدین قریشی	۲۰
خواجہ حسن نظامی	۲۰	عبداللہ چغتائی	۱۹
اکبر الہ آبادی	۱۶	مولوی محمد صالح	۱۷
محمد علی جناح	۱۳		

اقبال کے مکتوب الیہان کی تعداد یوں تو خاص زیادہ رہی ہے لیکن مستند مجموعوں میں شامل مکتوب الیہان کی کل تعداد ۲۳۳ ہے ۔ ان میں پانچ خطوط کے مکتوب الیہ ابھی تک گم نام ہیں ۔

مکاتیب اقبال کے موجودہ ذخیرے کی تدوینِ نو کے ساتھ ساتھ اس امر کی بھی اشد ضرورت ہے کہ زمانی اعتبار سے مکاتیب کا انڈکس بنا لیا جائے تاکہ علامہ کے فکری ارتقا اور ان کے مشاغل کی تفصیلات زیادہ بہتر انداز میں سامنے آ سکیں ۔ اقبال کے خطوط کو زمانی اعتبار سے مرتب کرنے میں سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ بعض خطوط پر تاریخ ، ماہ یا

سال موجود نہیں ہے ۔ بعض خطوط پر علامہ خود تاریخ لکھنا بھول گئے ۔
بعض خطوط کی تاریخ کے نقل کرنے والوں نے ٹھوکریں کھائیں ۔ کاتب کی
مہربانیوں کے طفیل تاریخ غلط درج ہو گئی ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ
بعض مجموعوں کے مرتبین نے اس طرف توجہ دی ہے لیکن پھر بھی چھپن
خطوط ایسے ہیں جن پر ماہ و سال درج نہیں ۔ مکاتیب اقبال کا زمانی ترتیب
سے مطالعہ کیا جائے تو بعض خطوط کے سن تحریر حتیٰ کہ مہینے کا سراغ
بھی مل جاتا ہے ۔ راقم الحروف نے چھیالیس خطوط کے سنین کا سراغ لگا
لیا ہے اور اب صرف دس خطوط ایسے ہیں جن کے سن کا حتمی سراغ لگانا
ابھی باقی ہے ۔ ان کی تفصیل یہ ہے :

بنام	مشمولہ	صفحہ
غلام قادر فصیح	''اقبالنامہ'' جلد دوم	۲۶۳
خواجہ حسن نظامی	''اقبالنامہ'' جلد دوم	۳۵۵
خواجہ حسن نظامی	''اقبالنامہ'' جلد دوم	۳۶۵
عبدالقوی فانی	''انوار اقبال''	۱۵
محمد دین فوق	''انوار اقبال''	۹۷
محمد دین فوق	''انوار اقبال''	۹۸
غلام رسول مہر	''انوار اقبال''	۹۵
مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی	''انوار اقبال''	۳۱۷
خواجہ عبدالوحید	Letters of Iqbal	۷
سید مبارک شاہ جیلانی	''خطوط اقبال''	۹۷

مکاتیب اقبال کی تدوین نو کے سلسلے میں قارئین کرام کی معلومات کے لیے
عرض ہے کہ راقم الحروف ۱۱۸۷ خطوط کو سن وار مرتب کرنے میں
کامیاب ہوگیا ہے ۔ یہ اشاریہ عنقریب ''اقبال ریویو'' میں شائع ہوگا ۔ اس
کے ساتھ ہی اقبال کے سن وار خطوط کی تعداد کا اشاریہ اور مکتوب الیہ
کا اشاریہ بھی شامل ہوگا تاکہ مکاتیب اقبال کے تمام ذخیرے سے بھرپور
استفادہ کیا جا سکے ۔ اس کے ساتھ ہی ایک ایسے اشاریے کی ضرورت ہے
جو خطوط کے موضوعات کے سلسلے میں ہو ۔ ایک اشاریہ ان کتب و رسائل
اور اشخاص کا ہو جن کا ذکر مکاتیب میں آ چکا ہے ۔

ضمیمہ

تحقیق چونکہ ایک مسلسل عمل کا نام ہے اس لیے کوئی بھی کوشش حرفِ آخر نہیں ہوا کرتی ۔ مکاتیبِ اقبال کے بعد کے مطالعے سے بعض نئی باتیں سامنے آئیں ۔ مناسب سمجھا گیا کہ انھیں مضمون کے آخر میں "ضمیمہ" کے طور پر شامل کیا جائے تاکہ یہ مضمون ہر لحاظ سے اپ ٹو ڈیٹ ہو سکے ۔

- خط نمبر ۱۰۸ بنام نعمان مشمولہ "خطوطِ اقبال" ص ۲۹۰ کی تاریخ ہم نے دسمبر ۱۹۳۷ متعین کی تھی لیکن یہ خط ۹ اکتوبر ۱۹۳۷ کو لکھا گیا ۔ ملاحظہ ہو "گفتارِ اقبال" ، ص ۲۱۰ ۔
- جسٹس جاوید اقبال کے نام خط کا سن جنوری ۱۹۳۲ نہیں ، جنوری ۱۹۳۳ ہے جیسا کہ اس خط کے پس منظر میں مولف "خطوطِ اقبال" نے تاثر دیا ہے ۔ علامہ جنوری ۱۹۳۲ میں نہیں ۱۹۳۳ میں سپین کے دورے پر گئے تھے ۔ "روحِ مکاتیب اقبال" کے مولف نے صحیح تاریخ دی ہے ۔
- خط بنام سید سلیمان ندوی ، ص ۱۱۹ "اقبال نامہ" ، جلد اول پر سن ۵ جولائی ۱۹۲۲ درج ہے ، جو غلط ہے ۔ صحیح سن ۱۹۲۳ ہے کیونکہ "پیامِ مشرق" مئی ۱۹۲۳ میں طبع ہوئی ۔
- خط بنام نکلسن : "اقبالنامہ" حصہ اول ، ص ۴۵۷ ۔ ہم نے Letters of Iqbal کی تاریخ پر بھروسہ کرتے ہوئے ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ کا تعین کیا ہے ، لیکن عبداللہ قریشی نے ۲۴ جنوری ۱۹۲۷ لکھا ہے ۔ یہ تاریخ غلط ہے کیونکہ "اسرارِ خودی" کا انگریزی ترجمہ ۱۹۲۰ میں شائع ہوا تھا ۔
- خط بنام اکبر شاہ نجیب آبادی : "انوارِ اقبال" ، ص ۳۱۷ ۔ اس خط کا ہم نے بے تاریخ خطوں میں ذکر کیا ہے ۔ عبداللہ قریشی کی تحقیق کے مطابق یہ خط ۱۹۲۵ میں لکھا گیا ۔ (ہم نے ۱۹۲۶ متعین کیا تھا) ۔
- اسی طرح عبدالقوی فانی کے نام ایک خط (مشمولہ "انوار اقبال" ،

ص ۱۵) بھی اب بے تاریخ نہیں رہا بلکہ ۲۱ مئی ۱۹۳۲ کو لکھا گیا۔

○ ہم نے علامہ کے مکاتیب کی تعداد ۱۱۸۷ متعین کی ہے، لیکن یہ یہ درست نہیں۔ علامہ کے مکاتیب کی صحیح تعداد ۱۱۸۴ ہے۔ درج ذیل تین خطوط دیگر مجموعوں میں مشترک ہیں :

(i) دو خطوط بنام نیاز الدین خان مشمولہ اقبالنامہ، جلد دوم، ص ۳۱۷، ۳۲۰ : یہی خطوط ذرا مختلف تاریخوں سے ساتھ "مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خاں" میں موجود ہیں۔ لہذا "اقبالنامہ" جلد دوم سے خطوط کی تعداد ۱۲۷ سمجھی جائے۔

(ii) "انوارِ اقبال"، ص ۱۵ پر عبدالقوی فانی کے نام بے تاریخ خط "خطوطِ اقبال" میں شامل ہے۔ اور اس پر ۲۱ مئی ۱۹۳۲ کی تاریخ درج ہے۔ مرتب خطوطِ اقبال نے اس طرف توجہ نہیں دلائی۔ لہٰذا اب "انوارِ اقبال" کے خطوط کی تعداد ۱۸۲ سمجھی جائے گی۔

ان تبدیلیوں کے پیش نظر اب "اقبال نامہ"، جلد دوم میں مشترک خطوط کی تعداد ۶۰ اور "انوارِ اقبال" میں ۹ ہو جائے گی۔ اسی طرح بے تاریخ خطوط کی تعداد اب آٹھ ہو جائے گی۔ مزید برآں نیاز الدین خان کے نام خطوط کی تعداد اکیس نہیں بلکہ انیس ہے۔

○ ۱۹۲۲ کے درج ذیل خطوط دراصل ۱۹۲۳ میں لکھے گئے تھے لیکن مرتبین نے تحقیق نہیں کی :

۱۔ خط بنام سید غلام بھیک نیرنگ : "اقبال نامہ"، جلد اول، ص ۲۰۶ صحیح تاریخ ۴ جنوری ۱۹۲۳۔

۲۔ عبدالماجد دریا بادی : "اقبال نامہ" ص ۲۳۳ : صحیح تاریخ ۴ جنوری ۱۹۲۳۔

۳۔ گرامی : مکاتیب بنام گرامی، ص ۱۸۷، صحیح تاریخ ۷ جنوری ۱۹۲۳۔

۴۔ عبدالماجد دریا بادی : "اقبال نامہ" جلد اول، ص ۲۲۴ صحیح

تاریخ ۱۰ اپریل ۱۹۲۳ -
۵- گرامی : ''مکاتیب بنام گرامی'' ص ۲۰۳ صحیح تاریخ ۲۴ اپریل ۱۹۲۳ -

ایسا لگتا ہے کہ پہلے تین خطوں میں علامہ نئے سال کے شروع ہونے پر عادتاً گذشتہ سال کی تاریخ لکھ گئے - تاہم آخری دو خطوں کے ضمن میں مرتبین نے خطوط پڑھتے ہوئے ٹھوکر کھائی ہوگی - واضح ہو کہ علامہ کو سر کا خطاب ۱۹۲۲ میں نہیں ، یکم جنوری ۱۹۲۳ کو ملا تھا - (ملاحظہ ہو جسٹس جاوید اقبال ''زندہ رود'' ، ص ۲۶۸) -

خواجہ عبدالوحید کے نام خط کی تاریخ دریافت کرنے کے بعد بے تاریخ خطوط کی تعداد سات ہے ، یعنی ایک کم ہو گئی -

اقبال اکادمی پاکستان لاہور

کی

چند نئی مطبوعات

قیمت

۱۔ شمس العلماء مولوی سید میر حسن (حیات و افکار)
از ڈاکٹر سید سلطان محمود حسین — ۲۸/- روپے

۲۔ علامہ اقبال ممتاز حسن کی نظر میں
مرتبہ ڈاکٹر محمد معزالدین — ۲۰/- ،،

۳۔ احوال و آثار اقبال
از ڈاکٹر محمد باقر — ۱۷/- ،،

۴۔ پس چہ باید کرد مع مسافر ۔ ایک جائزہ
از رفیق خاور — ۱۳/- ،،

مکمل فہرست کتب مندرجہ ذیل پتے سے مفت طلب فرمائیں

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ میکلوڈ روڈ ۔ لاہور

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs 38.00	US $ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00	US $ 2.00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Published by

Dr. Waheed Quraishi Editor and Secretary of the Editorial Board of the Iqbal Review and Director, Iqbal Academy Pakistan, Lahore

Printed at

ZARREEN ART PRESS

61, Railway Road, Lahore

modern nationalism in order to counter the arguments of the All-India National Congress in defence of a united Indian nationalism. Therefore,after consolidating Muslim community in the North-West region of the subcontinent in accordance with the precepts of Islamic ideology, the Muslims would naturally move towards achieving higher goals of political consolidation of the World-*Ummah* which may ultimately take the form of what Iqbal had described as League of Oriental Nations.

Iqbal's vision was, indeed, prophetic. The Islamic Republic of Pakistan bears testimony to his political insight and statesmanship in so far as he had demanded the creation of a separate Muslim State based on his Two-Nation theory. On the other hand, the recent global resurgence of Islamic ideology throughout the length and breadth of the Muslim world, as witnessed in Pakistan, Iran, Libya, Malaysia, Indonesia, and Bangladesh, and elsewhere has generated a new political thrust towards creating an organisational framework for the Muslim orld, in the form of institutions like Muslim Heads of States Conference, Muslim Foreign Ministers' Conference, Islamic Secretariat, and numerous financial institutions, such as Islamic Bank, Muslim Chamber of Commerce, Muslim News Agency, etc. In these developments, one can clearly see the emergence of Iqbal's vision of a Muslim Commonwealth of Nations as a reality. Pakistan as the Islamic Republic has incorporated in its Constitution provisions forging bonds of unity among Muslim States as a State policy ; and this has remained a cardinal principle of her foreign policy.

formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me the final destiny of Muslims at least of North-West India.[46]"

In substance, Iqbal's vision of a separate Muslim State was incorporated in the famous Lahore Resolution of 23 March 1940 at the annual session of the All-India Muslim League under the leadership of late Mr. Muhammad Ali Jinnah. Subsequently, in 1946 at Legislators' Convention in Delhi, the new State was officially named Pakistan. On 14 August 1947 Pakistan emerged as a new Muslim State on the map of South Asia.

However, for Iqbal the establishment of a Muslim State in the Indian subcontinent was not end by itself but it was a means to achieve a higher goal—consolidation of the World-*Millat* Thus the contradiction between Iqbal's theory of the Islamic *Millat* and his proposal for the establishment of a Consolidated Muslim State in the north-west Indian region was, in fact more apparent than real. In this connection sometimes question has been raised : how could Iqbal reconcile Islamic universlism inherent in his theory of *Millat* with his Two-Nation theory based on territorial nationalism for Indian Muslims. Early in 1930, Iqbal dealing with this question in his famous Presidential Address, had observed that the crux of the Indian problem was that the Hindu-Muslim conflict was a much deeper ideological cleavage between Islam and nationalism, and "therefore, the construction of a polity on national lines, if it means a displacement of the Islamic principle of solidarity, is unthinkable to a Muslim." In dilating upon the subject he further observed :

"India is Asia in miniature. Part of her people have cultural affinities with nations in the east, and part with nations in the middle and west of Asia."[47]

The implication of the above statement was that Indian Muslims had always constituted a distinctive community in the subcontinent. The Indian Muslims, by virtue of a common faith and history, are closely bound together with the rest of the Islamic *Millat* living in the West Asia, and at the same time have their peculiarly Indian features. Therefore, in lending support to Two-Nation theory, Iqbal was chiefly concerned with the consolidation of the Muslim community in the North-West Indian region where they constituted majority. For this purpose, he used the theory of

46. Ibid., p. 126.

47. Iibd., p. 124

Indian Muslim is entitled to full and free development on the lines of his own culture and tradition in his own Indian homelands, is recognized as the basis of a permanent communal settlement, he will be ready to stake his all for the freedom of India, the principle that each group is entitled to free development on its own lines is not inspired by any feeling of narrow communalism. There are communalisms and communalisms. I entertain the highest respect for the customs, laws, religious and social institutions of other communities. Yet I love communal group which is the source of my life and behaviour and which has formed me what I am by giving me its religion, its literature, its thought, its culture, and thereby recreating its whole past as a living factor in my present consciousness.[44]

At this stage of his political career, Iqbal was willing to accept the solution of Hindu-Muslim conflict within the framework of a paraphernalised federal system, in which the Indian Muslims would enjoy full autonomous status in the provinces in which they were in majority. However, the Congress was not willing to accept a weak central government, and, therefore, they were not to concede autonomous status to the Muslim majority provinces. Therefore full Iqbal proceeded to assert that the problem of India was "international and not national" and submitted :

"We are seventy millions and far more homogenous than any other people in India. Indeed, the Muslims of India are the only people who can fitly be described as a *nation in the modern sense of the* word. The Hindus, though ahead of us almost in all respects, have not yet been able to achieve the kind of homogeneity which is necessary for a nation, and which *Islam* has given you as a free gift. No doubt they are anxious to become a nation but the process of becoming a nation is a kind of travail, and, in the case of Hindu India, involves a complete overhauling of her social structure."[45]

In the above paragraph, Iqbal has clearly defined political status of the Indian Muslims as a separate nationality; and, therefore, they were entitled to claim a separate homeland in accordance with the recognised principle of national self-determination. In his famous Presidentiol Address, Iqbal, in outlining a programme of political action for the Indian Muslims, mooted the idea of a separate Muslims State in the Indian subcontinent :

"I would like to see that Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state. Self-government, within the British empire or without the British empire, the

44. Ibid., p. 125

45. Ibid., p. 135.

course of its chequered history, a single country. Thirdly, they were of the view that the religious groups like Hindus, Muslims, Christians, and Sikhs were only religious communities which composed the political nationality of all Indians. Ultimately all these premises were based on the general assumption that *religion* could not be a genuine basis for nationalism. Obviously such a view of nationalism was in direct conflict with the Islamic ideology which Iqbal had elaborated in his works.

In response to the Congress view of a common Indian nationality, Iqbal put forward his theory of religio-cultural nationalism according to which Hindus and Muslims constituted two separate nationalities. In tracing the impact of Islam on the Indian Muslims, Iqbal had observed :

"It cannot be denied that Islam, regarded as an ethical ideal plus a certain kind of polity-by which expression I mean a social structure regulated by a legal system and animated by a specific ethical ideal, has been the chief formative factor in the life-history of the Muslims of India. It has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals and groups and finally transform them into a well-defined people. Indeed, it is no exaggeration to say that India is perhaps the only country where Islam, as a *people-building force*, has worked at its best."[43]

Therefore, Iqbal's view was not acceptable to the Congress leaders who were not willing to concede a separate national status to the Indian Muslims. However, they were willing to provide in the future constitution of India for safeguards to all the religious communities including the Muslims. Consequently, the All-India Muslim League was described as communal organisation. This would have reduced the Indian Muslims merely to a religious minority. Also this would have ultimately undermined the unique character of the Indian Muslims as a community in two ways—firstly, it would imply a complete break from the universal *Millat* ; and secondly, it would reduce them to a helpless minority. In defending Muslim communalism, Iqbal observed in his famous Presidential Address of 1930 : [43]

"And as far as I have been able to read the Muslim mind, I have no hesitation in declaring that if the principle that the

43. Jamil-ud-din, Ahmad, *Historic Documents of the Freedom Movement*, (Lahore ; Publishers United, Ltd., 1970), p. 121

Islamic values in theory and practice in order to bring about the much-needed Islamic renaissance. In short, Iqbal offered Islamic ideology as an alternative to all contemporary ideologies.

Iqbal believed that the Islamic ideology could not be effectively implemented without attaining independence from British colonial rule. However, at the same time, he wanted independence in order to reconstruct Indian Muslim community in accordance with the Islamic ideology. Therefore, Iqbal was confronted, as other Muslim leaders were, with the upsurge of Indian nationalism. If Iqbal were to accept the thesis of the All-Indian National Congress that all Indians were a single nation, the Muslim minority would be submerged with the Hindu majority, and thus they would loose their Islamic identity and hence would be permanently segregated from the rest of the Muslim world. Therefore, Iqbal felt constrained to redefine the political status of the Indian Muslims in accordance with the modern theory of nationalism as a nation distinctly different from the Hindu majority. The crux of the Hindu-Muslim conflict arose from the fact that Hindu-dominated Congress believed in secular nationalism. On the other hand, for Iqbal religion was a comprehensive code of life. Dilating on the unity of religion and politics, during his Madras lectures, Iqbal had observed :

> I strongly feel the necessity of religious instruction in your educational institutions. The fact is that I, as an Indian, give precedence to religion over *Swarajya* (political independence). Personally, I shall have nothing to do with a *Swarajya* divorced from religion.[42]

The above observation of Iqbal clearly brings out the altogether different Muslim approach to political independenee. For Indian Muslims political independence implied an opportunity to reconstruct their society in accordance with the Islamic ideology. This view was inherently opposed to the cult of political nationalism which was being preached by the All-India Congress. Therefore, Iqbal proceeded to demolish the premises on which the Congress view of united Indian nationalism was founded. Firstly, the Congress argued that the Indian people, irrespective of their differences of race, religion, and language, were a political nationality through their common subjection to the British rule. Secondly, the Congress argued that India had always been in the

42. Quoted in Ibid., p. 253.

In the above poem entitled *The League of Oriental Nations,* Iqbal had clearly envisioned the emergence of *the Third World* which has remained for centuries the object of exploitation by the Western Powers. Like Iqbal, many other intellectuals of the world of Islam were also thinking along the same lines.[40] In the end Iqbal came to the conclusion: "It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither nationalism nor imperialism but a League of Nations, which recognises artificial boundaries and racial distinction for facility of reference only and not for restricting the social horizon of its members".[41]

Millat and Two-Nation Theory. Iqbal, after elaborating the basic postulates of Islamic ideology and its relevance to individual, society, and mankind, turned his attention to the Indian Muslims who were simultaneously menaced by British imperialism, and danger of permanent Hindu domination. Caught in the vortex of Indian politics, therefore, the basic problem of the Indian Muslims was how to regenerate their individual and collective selves, and also preserve their Islamic identity. A satisfactory solution of the problem implied policies and actions at three different levels : (1) reconstruction of Muslim society in the Indian subcontinent according to the Islamic ideology ; (2) facing the upsurge of Indian nationalism in order to preserve the Islamic identity of the Indian Muslims ; and (3) integration of the Ind an Muslims with the rest of the Islamic *Millat.*

Iqbal had intensely felt the progressive decline of the Muslim society in general, and the Indian Muslims in particular ; and, therefore, he was deeply concerned with the problem of reconstruction of religious thought in Islam. In his philosophical works, *Metaphysics* and *Reconstruction,* Iqbal examined Islamic thought in all its aspects, and attempted to present the Quranic interpretations in the light of twentieth-century requirements in a coherent form. In his poetical works, he went further to elaborate a set of concepts—*Self, Community,* socio-political implications of the Islamic doctrine of *Tawḥīd,* Islamic democracy, economy and other relevant concepts. Iqbal advised all Muslims to restore

40. Manzooourddin Ahmed, *Pakistan, The Emerging Islamic State,* (Karachi : Allies Book Corporation, 1967), p. 65, particularly see reference to Sanhoury's *Le Celifat,* and his interpretation of the *Khilāfat* as a League of Oriental Nations.

41. Quoted by A. Anwar Beg, *The poet of the East,* p. 260.

ممکن ہے کہ داشتۂ پیرک افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے! [38]

The poor (League) has been suffering from death pangs
for some time ;
I am afraid lest I may give out foreboding of bad news
(about its end).
It is destined to die but the high priests of the Church
have been praying for its life.
Probably this old mistress of Europe
May get a lease of life under the spell of satanic amulet.

This poem was written during the last phase of his life, and appears in the *Armughan-i Ḥijāz*. In the above verses, Iqbal, after analysing in his mind the causes of failure of the League of Nations, had acutely felt that it was doomed to failure. He calls it "old mistress of European powers" as it was originally designed to serve their interests. At another place, Iqbal had succinctly described it as "a society of thieves" for distribution of graveyards. It is true that the Great Powers were successfully exploiting this international forum for their nefarious imperialistic designs, and national interests at the expense of the exploited nations and peoples. Consequently, the League had completely failed to achieve its objectives of establishing international peace, and was unable to prevent recurrence of another world war. Therefore, for Iqbal, the League was doomed to failure under continuing pressures of imperialism, colonialism, and nationalism. In his poetic vision, he could clearly see that durable international peace could be established only if the League of Nations were transformed into a genuine League of Mankind—free from all forms of exploitation, colonialism, imperialism, and nationalism. As a matter of fact, he believed that such an organisation could very well be set up in the Orient with its centre at Tehran rather than Geneva. It could take in its initial stages the form of a League of Oriental Nations, as Iqbal says :

طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا   شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے [39]

If only Tehran could take the place of Geneva for the
Oriental world
Then hopefully the fortune of this good earth might turn
for the better !

38. Ibid., p. 618.   39. Ibid., p. 609

Millat and Internationalism, Iqbal believed that, in substance, the Islamic unity was more comprehensive than the contemporary form of international organisations such as the League of Nations. By definition, international associations recognised only sovereign national States and individual human beings have little direct involvement in international affairs. On the contrary, the Islamic unity does not recognize the modern idea of the national State, as fundamentally in its essense, it aimed at creating a global human society—genuinely universal in its scope, humanistic in its goals, and ecumenical in its approach. In a poem entitled *Mecca and Geneva* Iqbal compares and contrasts Islamic theory of universal unity with the League of Nations, and says :

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم !
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم !
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم ؟[37]

In this age, association of Nations has become widespread;
However, the unity of Mankind still remains out of sight.
The goal of the Western policy was to maintain distinction
of all Nations ;
But the goal of Islam was only to preserve the Community
of Adam.
Mecca gave this message to the land of Geneva ;
What was the true goal ? the league of Mankind
or the League of Nations.

Elsewhere, in his poem ,"*Jam'iyyat-i-Aqwām*" (The League of Nations) Iqbal says :

بیچاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبرِ بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے و لیکن
پیرانِ کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے

37. Ibid,. pp. 519-20.

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری[34]

You should not equate your Community (*Millat*) with
Western nations ;
The Nation of the Prophet is unique in its composition ;
Their unity (Western nations') depends on country and race,
(But) your unity derives stability from the power of Religion.

Thus for Iqbal, Islamic *Millat* is a nation *sui generis* because it was founded in monotheism (*Tawḥīd*). Therefore, it transcends all barriers of race, colour, language, and territory ; in fact it aims at achieving integration of all mankind into a moral body *par excellence* as Iqbal observes :

یہی مقصودِ فطرت ہے ، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری ، محبت کی فراوانی !
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی ، نہ ایرانی ، نہ افغانی[35]

That is the purpose of Nature, that is also the secret
of Islamicness.
World-encompassing brotherhood, and abundance of Love.
Break the images of colour, race, and get lost in the community.
So that there may be neither Turk, nor Iranian, nor Afghan.

Iqbal advises all Muslims to associate themselves with the central organ of the Islamic *Millat*, as the self-awareness reinforced by collective consciousness can truly regenerate Divine powers of the *Millat* ?

قوموں کے لیے موت ہے مرکز سے جدائی !
ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے ؟ خدائی ![36]

Disassociation with the Centre signifies death of a nation :
But if attached with the Centre, self-awareness turns
into Divinity.

34. Ibid., p. 248. 35. Ibid., p. 270. 36. Ibid., p. 637.

Destroys the home of prophetic faith.
Your muscles obtain strength from the power of Mono-theism.
Islam is thine home, and thou art the follower of the Prophet.
Show to the World a glimpse of the old days?
O follower of the Prophet ! crush this image in the dust.

In the same poem, Iqbal emphasises on the non-territoriality and the universality of the Islamic *Millat*, and says :

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی   رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی

. . . .

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے[32]

If one were bound with a place, the result will be utter destruction,
Thou should'st live like a fish in the ocean independent of country.
In the parlance of politics "country" means something different ;
And according to the saying of the Prophet country is something else.

Therefore, Iqbal categorically denounces nationalism as evil because it divides mankind into national factions, and so also does it destroy the very roots of Islamic nationalism :

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے[33]

God's creation is divided into nations by nationalism.
The roots of Islamic nationality is destroyed by it.

Reflecting on the true basis of Islamic nationalism, Iqbal suggests that we should clearly distinguish between Western brand of nationalism and Islamic view as the former was grounded in man's loyalty to the Country, while the latter emphasises on the power of Religion as the only integrating force of the Muslim Community :

32. Ibid,

33. Ibid., p. 161.

جب تلک باقی ہے تو دنیا میں ، باقی ہم بھی ہیں
صبح ہے تو اس چمن میں گوہر شبنم بھی ہیں[28]

If Islamic nationalism were bound with a place,
Its foundation is neither India, nor Persia, nor Syria.
O Yathrib ! that art the home and refuge of Muslim,
Thou art the focal point of attraction of the rays of feelings.
So long as thou liveth in this world, we also shall live.
If thou art the dawn of this garden, so would also be there dew-pearls.

However, in his poem *Tarānah-i Millī* (The Song of the Community) Iqbal rediscovers the global context of Islamic nationalism when he says:

چین و عرب ہمارا ، ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم ، وطن ہے سارا جہاں ہمارا[29]

China and Arabia are ours, so is India ours.
We are Muslims, and the whole world is our Country.

In another poem, *Waṭaniyat* (Patriotism) Iqbal examines the idea of country as a political concept, and sharply focusses on the inherent contradictions between Country and Religion in the following verse :

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے[30]

Country is the supreme among all the contemporary gods ;
Its cloak is the shroud of Religion.

In elaborating the evil consequences of the impact of nationalism on the Muslim world, Iqbal observes :

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے[31]

This image (of nationalism) as fashioned by the contemporary civilisation.

28. Ibid., pp. 147-48.
29. Ibid,. p. 159.
30. Ibid., p, 160.
31. Ibid.

But for me each particle of the dust of the Country is a god.

In the above verse one can hardly miss the resounding echo of a Contemporary Iranian poet. Pūr Dāwūd who in his poem *Na'rah-i Pūr Dāwūd* (Call of Pūr Dāwūd) says :

گر پرسی ز کیش پور داؤد   آں جوانِ پارسی ایراں می پرستد

If you ask what is Pūr Dāwūd's creed ?
That young Persian worships Iran.

However, Iqbal was soon disillusioned with the cult of nationalism and patriotism. Consequently he turned to the study of Islam, and discovered that Islamic universalism and humanism cannot be contained within the narrow framework of contemporary nationalism. In an early lyric, Iqbal points to the obvious contradictions between nationalism and Islamic *Millat* :

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے[27]

The Arabian architect (the Prophet) has fashioned it (*Millat*) on a model unique in the world.
The unity of the Country is not the foundation of the rampart of our Community (*Millat*).

Later in 1908 in his poem, *Bilād-i Islāmiyah* (Muslim World) Iqbal introduces a new political concept which he prefers to call *Qawmiyyat-i Islām* (Islamic nationalism). In his view if Islamic nationalism were to be ultimately pinned down to the notion of *territory*, neither India, nor Iran, nor Syria, nor for that matter any specific area can be considered as the true *homeland* of Islam, but rather it is the land of Yathrib (Medina) which is the true home of all Muslims[29] :

ہے اگر قومیتِ اسلام پابندِ مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی ، نہ فارس ہے ، نہ شام
آہ ! یثرب ! دیس ہے مسلم کا تو ماویٰ ہے تو
نقطۂ جاذب تاثر کی شعاؤں کا ہے تو

27. Ibid., p. 136.

(Rest assured) Thou wilt vanish away from the world
Like the dust of the beaten track.

Millat and Nationalism. Iqbal, after a careful and critical study and observation, totally rejects the theory and practice of modern nationalism as it militates against humanistic ideals of Islam. Although like many other Muslim leaders, Iqbal had started his intellectual career as an ardent nationalist, yet with gradual maturing of his thought, he turned towards Islamic political theory for inspiration. In the earlier phase of his poetic life, particularly in his collection of poems entitled *Bāng-i Darā* several poems deal with the theme of patriotism, and nationalism. In the very first poem, *Himaliyah*, Iqbal says :

اے ہمالہ ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں
چومتا ہے تری پیشانی کو جھک کر آسماں[26]

O ! Himaliya ! O ! fortress of the land of Hindustan !
Sky stoops down to kiss your forehead.

Similarly in his *Tāranah-i Hindī*, Iqbal expresses his purest feelings patriotism and nationalism :

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا
مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم ، وطن ہے ہندوستاں ہمارا[26]

Our Hindustan is best in the world.
It's like a garden, and we are its nightingales.
Religion does not teach us to be each other's enemy.
All of us are Indians, and India is our Country.

Iqbal's belief in the cult of nationalism and patriotism had reached its climax in his poem, *Nayā Shiwālah* (New Temple) in which he proudly declared that patriotism was a sacred Religion for him as each particle of the dust of the Country was a god :

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

Thou doeth imagine that God resides in the images of stone :

25. Ibid., p. 21. 26. Ibid., p. 87.

ربط و ملت ضبطِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بیخبر[22]

The bond and unity of the sacred community
Was the only way of deliverance for the Orient ;
The Asians are still unaware of this point.

Iqbal in expounding his theory of the commiunity (Millat), further rejects secular foundations of politics, and he calls upon the believers :

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر[23]

Once again shun politics, and
Seek shelter within the walls of Religion ;
As Country and State are only fruits of
The protection of the Sanctuary.
Let all Muslims unite
For safeguarding the Sanctuary
From the bank of Nile
To the land of Kashghar.

What stands in the way of Islamic unity? The rampant racialism among the Muslims was the greatest enemy of Islamic unity. Therefore, if Muslims persist to believe in racialism, they were destined to vanish as he says :

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابیؑ والا گہر!
نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگزر![24]

Whosoever believes in discrimination
On the basis of race or colour is doomed ;
No matter whether the Turk or the Arab.
If race of Muslims takes precedence over Religion,

22. Ibid., p. 264. **23. Ibid.** **24. Ibid.**

Iqbal says :[19]

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی
جب یہ جمعیت گئی، دنیا میں رسوا تو ہوا[19]

It is the unity which sustained the glory of thine community;
With the loss of this unity, there was only disgrace for thee
in the world.

The individual himself without this unity would be aimless, as he says in the following verse :

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے، تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں، اور بیرونِ دریا کچھ نہیں[20]

The individual remains steadfast only
With the bond of community ;
Alone he is nowhere
Like a wave in the ocean,
But outside nothing.

Thus the bond of community (*rabṭ-i-millat*) is the key concept for the perservation of the self. The bond resting on the faith of the individuals provides substance and form to the *Millat* Iqbal elaborates this point in his poem entitled : *Ṭulū'-i Islām*

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے[21]

The fatih of all individuals provides material
For community-building ;
It is the force which shapes
The destiny of the community.

Therefore, Iqbal categorically rejects all other bonds of social unity—race, nationality, geography, etc., as un-Islamic. For Iqbal *Millat* is firmly founded on the bedrock of human unity. In his poem, *Dunyā-i Islām* (*The World of Islam*), Iqbal exhorts all the believers of Islam to unite as it was the only true prescription for their redemption and regeneration. He says :

19. *Kulliyāt* (Urdu) p. 190.
20. Ibid.
21. Ibid., p. 273.

It is the faith in God Almighty which distinguishes a true believer from either Nietzscheian super-man or Hobessian Leviathan. Dilating upon the mysterious powers of faith Iqbal says :

جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا
غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور و بازو کا ؟
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں ![16]

As faith is born within this burning dust (man),
He can create (for himself) wings of the Celestial Angel (Gabriel).
In slavery, nither swords nor strateagems are of any avail,
Only with fervent faith one can break the chains.
Who can assess the strength of his (believer's) muscles ?
The gaze of a believer can upturn even the Fates !

According to Iqbal, the essential attributes of a true believer are faith, ceaseless effort, and universal love as he say:

یقیں محکم ، عمل پیہم ، محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں[17]

Abiding faith, unceasing effort, and
World -conquering love
Are like swords to brave men
In the battlefield of life.

The faith in *Tawḥīd* (monotheism), on the one hand, creates pschyic cohesion within the individual self, and on the other provides a principle of unity for the community (*Millat*). Thus the Islamic individuals are bound together by ideological bonds within the framework of the *Millat*—community. In other words, the individual, isolated from the community, remains insecure, weak and powerless; his energies are scattered and his aims narrow, diffuse and indefinite.[18] Emphasizing on the principle of unity,

16. M. Iqbal, *Kulliyat-i-Iqbal*, p. 271 17. Ibid., p. 272

18. K.G. Saiyidain, *Iqbal's Educational Philosophy* (4th Ed. Lahore, 1954), p. 69.

Own Self) were alive today, surely Iqbal would
Have explained to him the level of
Divine Consciousness.

Man's journey of self-awareness is clearly reflected in the Quranic dictum—There is no god except Allah. The dictum implies two stages—(*a*) the first of negation that nothing and no mortal can claim supernatural powers; and (2) the second of affirmation of God Almighty. For Iqbal, Nietzsche could not go beyond the first stage in enunciating his concept of the super-man. The *Mumin* in Islam, by demolishing the images of all false gods, realises his true self as the axis of the universe, and hence is transformed into the super-man of Nietzsche. But his journey does not end here. The Islamic individual, the *Mumin*, moves ahead, in the course of his spiritual ascension, towards the next stage—selflessness or self-abnegation, and recognises the social context of his own self. This is the stage when the Islamic individual merges himself with other fellow Muslims to constitute what the Qur'ān describes *Millah*. The focal point of integration of the *Millat* constitutes the third stage-when all individual believers surrender their individual wills to the will of God Almighty sub-ordinating themselves to the Divine Laws—the *Sharī'ah*. Thus faith in God Almighty provides an eternal principle of unity of mind, of will, and of body for all individual believers.

Iqbal, in his famous poem composed in Persian language entitled *Asrār-i Khudi*[14] (*The Secret of the Self*) expounds his theory of the unique Islamic individual, and in a later poetic work- *Rumūz-i Bekhudi*[15] (*The Mysteries of the Selflessness*) he integrates his concept of Self within the framework of the Islamic theory of *Millat* (community). The Islamic individual in the ultimate end turns out neither to be like Hobessian Leviathan, nor like Nietzschian super-man, but finds himself as a truly free man growing within the framework of a God-centred community—the *Millat*. In this manner, Islam resolves the irreconcilable dichotomy of free will, and necessity, liberty and authority, and individual and the State.

14. M. Iqbal's famous work in Persian, see its English translation by R. A. Nicholoson, *The Secrets of the Self*, (Lahore, 1944), an earlier edition was published in London, 1920, see also Arberry's *Notes on Iqbal's Asrar-i Khudi*, Lahore : 1955).

15. M, Iqbal, *Ramuz-i Bekhudi*, (Lahore, 1918), see its English rendering by A.J. Arberry, *The Mysteries of the Selflessness*, (London, 1953).

The morning breeze has given the message
That men who are aware of the Self
Hold royal station.
Thine life springs from it, and
Thine honour is contingent upon it.
With self-awareness one attains royalty ;
And devoid of it, only disgrace.

For Iqbal self-awareness is the substance of Islamic message to mankind when he says :

روح اسلام کی ہے نورِ خودی ، نارِ خودی
زندگانی کے لیے ، نارِ خودی نور و حضور!
یہی ہر چیز کی تقویم ، یہی اصل نمود
گرچہ اس روح کو فطرت نے رکھا ہے مستور[12]

The light of the self, and the fire of the self
Constitute the very essence of Islam,
The fire of the Self nourishes life with Enlightenment
And Consciousness.
This is the nature of every object, and this is the
Cause of growth, however, the Nature has concealed
Its essence.

Iqbal goes beyond Nietzsche's super-man in expounding his philosophy of the Self in Islamic context when he asserts that God-centered self-awareness is the highest level of human consciousness. Following his spiritual mentor, Rūmī, Iqbal asserts that Nietzsche's super-man constitutes only the first stage in the evolutionary process of growth of human self. In fact Nietzsche's blurred vision had totally missed the other two crucial stages—(*i*) selflessness—the social context of self realisation ; and (*ii*) Divine consciousness—the discovery of the Self in relation to God. In elaborating these higher stages of self-awarencss, Iqbal refers to Nietzsche in the following verse :

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریٰ کیا ہے؟[13]

If that Western *Majdhūb* (one who is lost in his

12 Ibid., pp. 492-93 13 Ibid., p. 348

(*Jabr*). In the following verse, Iqbal, dilating over the subject, asserts that man by cultivating and disciplining his self is truly capable of achieving mastery over Destiny :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے[8]

Elevate your Self to such heights
That before Destiny (intervenes)
God Himself may ask His Slave,
"Tell ! what doeth thou will !"

For Iqbal,

خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں
تو آبِ جو اسے سمجھا اگر تو چارہ نہیں[9]

Self is like an ocean without shore,
However, there is no way if thou shoudst
Mistake it for a stream.

Iqbal seems to have discovered the secret of self by his keen observation of nature of things as he reflects :

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی ہر ذرہ اسیرِ کبریائی
بے ذوقِ نمود زندگی ، موت تعمیرِ خودی میں ہے خدائی[10]

Every object is obsessed
With self-expression,
And each particle is subservient to God.
Without the urge of expression, Life itself
(Turns) into Death, as the (Essence)
Divinity lies in the cultivation of the Self.

Iqbal believes that those who are initiated into the secrets of the Self hold exalted position :

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبحگاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی
تری زندگی اسی سے ، تری آبرو اسی سے
جو رہی خودی تو شاہی ، نہ رہی تو روسیاہی[11]

8. Ibid., p. 347.
9. Ibid., p. 336.
10. Ibid., p. 345.
11. Ibid., p. 37.

Divine virtue of knowledge (*allamah al-ismā*[3]) and the rare gift of free will. Obviously, therefore, in the Qur'ān man is called the vicegerent of Allah on the earth (*khalīfah*[4]). In a nutshell, it is the potentiality of self-awareness, moral consciousness, and spiritual vitality for ceaseless struggle which distinguish man from other creatures.

Man, by submitting his will to the will of Allah, emancipates his *self* with all its attributes and potentialities from the shackles of his natural frailities, and emerges as the master of his own destiny in the cosmic vastness. Islam, the submission to Allah, in fact implies a fundamental change of human personality as his psyche moves from the state of intellectual and spiritual chaos described in the Qur'ān as *kufr* (unbelief) to higher level of moral consciousness—*Imān* (belief).[5] Iqbal's concept of the self, in substance, is a philosophical exposition of the Quranic view of the perfect man—the *Mumin*. In contrasting the believer with the unbeliever, Iqbal says:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق[6]

The hall-mark of the unbeliever is the fact that He is lost in the cosmos;
in contrast, the true
Believer's mark is that the cosmos itself subsists
Within his Self.

In another verse, Iqbal says:

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا مقامِ رنگ و بو کا راز پا جا[7]

With the power of self-awareness
Comprehend the world!
And discover the secret of this place of
Color and fragrance.

In Muslim theology there has been going on an eternal controversy over the question of Free Will (*qadr*) and Necessity

3. Qur'an,- ii : 31 4. Ibid., ii : 30.

5. Manzooruddin, Ahmed, *The Muslim Political Theory in the Modern Age*, forthcoming volume.

6. *Kulliyat-i-Iqbal*, *Urdu*, (Lahore : Shaikh Ghulam Ali & Sons, 1973), p. 506.

7. Ibid., p. 377

Republic of Pakistan, leaving the great task of its creation and organisation to Mr Muhammad Ali Jinnah, the Quaid-i Azam (the Great Leader).

The political ideology of Pakistan, as elaborated by Iqbal, is deeply rooted in the Islamic values contained in the Quranic teachings, and the traditions (*Sunnah*) of the Prophet, the founder of the world community of Islam. A close study of Iqbal's works shows that, for Iqbal, the political ideology of Pakistan would primarily be composed of two basic elements, namely, the Quranic concept of the universal *Millah* (community) and his concept of the *Self* (*khudī*). It was, in fact, within such an ideological framework that Iqbal was confronted with the problem of redefining the political status of the Indian Muslims in accordance with the contemporary political terminology. In order to achieve this objective, Iqbal had expounded the Two-Nation Theory as the basis for claiming the right of self-determination of the Indian Muslims for carving out a separate Muslim State. Thus, naturally, the concepts of the universal community—*Millat* and the Two—Nation Theory constitute the crux of the political philosophy of Pakistan. However, obviously, the inherent contradictions between these two propositions creates a theoretical difficulty of a fundamental nature. The question arises as to how Iqbal proposed to reconcile Islamic universalism with modern territorial nationalism. Unless the inherent dychotomy is resolved, the political ideology of Pakistan would remain vague, and confusing, and would fail to bring about the much desired national integration of its diverse elements, namely, regions, classes, and other primary groups. The purpose of this paper is to examine in some depth Iqbal's concept of *Millat* and his theory of Two-Nations and see how he proposed to reconcile these apparently contradictory propositions.

Self-Community. Iqbal's concepts of Self (*Khudī*) and community (*Millat*) are fundamentally derived from the Quranic source. The individual believer in Islam is described in the Qur'ān as Muslim (one who surrenders his will to the will of Allah) and *Mumin* (one who has faith in the oneness of Allah) whom the Muslim mystics usually call the perfect man (*insān-i kāmil*). According to the Quranic cosmology, Adam, the first man, was created as the masterpiece of God's creations—highest of all beings (*ashraf al-makhlūqāt*) and was endowed with the

IQBAL'S THEORY OF MUSLIM COMMUNITY AND ISLAMIC UNIVERSALISM

Dr Manzooruddin Ahmad

Introduction. The Muslim Renaissance in the Indo-Pakistan subcontinent was primarily inspired and activated by Sayyid Ahmad Khan,[1] and Dr Sir Muhammad Iqbal.[2] Sayyid Ahmad Khan, pragmatic genius as he was, had laid its foundation in the late nineteenth century ; and later in the twenteth century, Dr Iqbal, through his poetic vision and political insight, as reflected in his writings, speeches, and political works, elaborated for the Indian Muslims a political ideology which could form the basis for a separate Muslim State—later to be known as the Islamic

1. Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) was the vanguard of Islamic Renaissance in India ; for details of his numerous works of reform, see W.C. Smith, *Modern Islam in India*, (Lahore : 1973 B.A. Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, (Lahore : 1957), J.M.S. Baljon, Jr. *Reforms Thought Religion Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, (London, 1949) ; an earlier biographical work by G.F.I. Graham, *Life and Work of Syed Ahmad*, C.S.I, (Edin 1885) and also see a recent work, David Lelyveld, *Aligarh'i First Generation* gurph) : (New Jersey, Princeton University Press, 1978).

2. The Poet-Philosopher of the East, Allama Dr Shaikh Sir Muhammad Iqbal was born in Sialkot, Punjab on the 22nd of February, 1873, and died in Lahore on the 21st of April, 1938. After completing his education in India, Iqbal went to Europe for higher education at Cambridge, and in Germany. He got his Ph.D. in Philosophy, and Law degree, and returned to India, took up teaching, and later took to legal practice. Subsequently, he took part in Indian politics. Among his prose works in English are *The Development of Metaphysics in Persia* (Cambridge, 1908), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London, 1934) containing his seven Lectures delivered at Madras and other places. Among his poetical works are collections of Urdu poems, *Bāng-i Darā*, *Bāl-i Jabril Ḍarb-i Kalim*, *Armughān-i Hijaz*, and also the collections of Persian langauge, *Asrār-i Khudī*, *Rumuz-i Baikhudi*, *Javid Namah*, *Zabūr-i Ajam*, *Plyam-i Mashriq*, *Pas Chih Bāyad Kard A Aqwām-i Sharq*. Most of his poetical works have already been translated into several langauges by noted Orientalists like A. J. Arberry, R. A. Nicholson, A. Schimmel, Abdul Wahab Azzam, Kiernan.

REPRINTS OF OUR BOOKS
Urdu/Persian/Arabic

اردو		قیمت
۱۔ اقبال کے محبوب صوفیہ :	اعجاز الحق قدوسی :	۴۵/- روپے
۲۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی :	محمد عبداللہ قریشی :	۲۰/- „
۳۔ اقبال اور عطیہ بیگم :	ضیاء الدین برنی :	۱۶/- „
۴۔ اقبال اور جمالیات :	ڈاکٹر نصیر احمد ناصر :	۳۵/- „
۵۔ اقبال اور سیاست ملی :	رئیس احمد جعفری :	۳۴/- „
۶۔ اقبال کے حضور :	سید نذیر نیازی :	۵۱/- „
۷۔ اقبال اور حیدر آباد دکن :	نظر حیدر آبادی :	۲۱/- „
فارسی		
۸۔ تذکرۂ شعراء کشمیر جلد دوم	پیر حسام الدین راشدی	۵۱/- „
۹۔ تذکرۂ شعراء کشمیر جلد سوم	پیر حسام الدین راشدی	۵۱/- „
۱۰۔ تذکرۂ شعراء پنجاب :	خواجہ عبدالرشید :	۵۱/- „
۱۱۔ ضرب کلیم فارسی ترجمہ :	خواجہ عبدالحمید عرفانی	۲۲/- „
عربی		
۱۲۔ پیام مشرق :	عبدالوہاب عزام :	۲۱/- „

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

called dead bones of the Muslims of India. He had gone for inspiration to that period of Islamic culture when the Arabs emerged from their native land and spread all over Western Asia and Egypt. Iqbal had unfortunately no access to the original and ancient literature of his own country, otherwise he would have found some inspiration from the Vedas themselves, as distinguished from the later Hindu literature, were a source of inspiration and inculcated a life of activity and enterprise as distinguished from the life of indolence and so-called resignation preached in the later literature of the Hindus.

Iqbal's philosophy, according to the Chairman, could be summed up in a few verses of his own. He has described his body as a rose from the rose-beds of Kashmir, his heart as derived from the Hejaz and his voice as borrowed from Shiraz. Iqbal, according to Dr Narang, was a poet of dissatisfaction and discontent with the existing state of affairs. It was for this reason that he had run down poets like Hafiz and philosophers like Plato, the latter being compared to an old goat. He had in fact shown his discontent even with Creation and found fault with God Almighty in a well-known verse of his in which he addressed God, calling upon Him to wipe out the existing creation and to produce a better type of man, as it was beneath the dignity of God Almighty to produce clay figures like the present mankind.

Iqbal, according to Dr Narang, seems to be disgusted with the democracy of modern times as is shown by his well-known verse in which he said that two hundred donkeys could not produce the brain of one man and if one were wise one would shun democracy. He has also railed at patriotism of a territorial kind and has considered it inconsistent with the true spirit of Islam. In doing this, however, Iqbal has stopped midway, having erected, as it were, a halfway house and has not risen to the heights to which Dr Tagore has done, inasmuch as Iqbal has not tried to replace narrow territorial patriotism by universal brotherhood and has confined himself to the brotherhood within Islam. This is a point on which he hoped Sir Abdul Qadir would throw light on some other occasion.

when the old order will give place to the new and there will be a freer and a happier world.

Discussion

The following is a brief summary of the discussion that took place after Sir Abdul Qadir had read his paper.

Professor Majid, M.A., of the Islamia College, Lahore, asked the lecturer whether the word *Jama'at* as used by Iqbal in the passages quoted in the lecture could not be better translated by the word "community" instead of the word "nation". The lecturer in reply agreed with Mr Majid that community was, in fact, a better translation and had been originally used by him in his paper but for certain reasons he had preferred the word "nation" on this occasion.

Mr Majid also pointed out that the philosophy of Iqbal, as expounded in his Persian poems, was based on the teachings of the Qur'an and could hardly be dissociated from it. The lecturer admitted that there was force in that remark but pointed out that the interpretation of Islam in the writings of Iqbal differed to some extent from that of ordinary Muslim theologians.

Mr A Wadud Khan *Qamar*, of the Medical College, said that he would like to know what the lecturer thought was the attitude of Iqbal towards democracy and pointed out that it was a vital point and the lecturer had omitted it altogether.

Sir Abdul Qadir replied that his paper did not purport to be exhaustive and that he had to omit many important points, this being one of them. It seemed that Iqbal's sympathies were entirely in favour of the masses, as opposed to classes, but he did not appear to have much faith in the efficacy of a democratic system of Government.

Professor Muhammad Shafi Bhatty, M.A., of the Forman Christian College, wanted to know whether the importance of action as preached by Iqbal in his Persian poems included an admiration for the "mailed fist" or not. Sir Abdul Qadir replied that the poet had preached that the acquisition of strength was necessary to the individual as well as to the nation as an essential condition for its existence but it did not appear that he advocated any aggressive adoption of the "mailed fist" as a means of progress. He seems certainly to believe that if one was threatened by the "mailed fist," it was necessary for him to be ready to meet it in kind.

Chairman's Remarks

The Chairman, in winding up the proceedings, made a few remarks about Iqbal's poetry. He considered Iqbal as the greatest Muslim poet of the day, who had infused a new life into the so-

work being more serious than the "Message of the East," its melody does not present the same variety as that of the former. I must confess, however, that the philosophical thought in the *Zabur* is above the heads of ordinary readers and as such this book has not, perhaps, made the same appeal to the popular mind, which has been made by the *Rumuz* and the *Payam*. In the *Zabur* the author assumes, more clearly than before, the role of a seer and a religious leader. The name of the book indicates that tendency and so does the line which serves as a motto for the book:

ز برونِ در گزشتم ز درونِ خانہ گفتم !
سخنے نہ گفتہ را چہ قلندرانہ گفتم !

"I passed by the outside of the door, and have spoken
of the inside of the house.
In the bold fashion of a Qalandar Darvish I have spoken
of things which no one had spoken of before."

His language is that of a mystic, The fact is that Iqbal is inclined to mysticism by his nature. This tendency he inherited from his father, who was a man with a deeply religious and sufistic mind. Therefore we find an under-current of mysticism in all the writings of Iqbal. It has risen to a great height in the *Zabur*, in which the mystic in Iqbal has expressed itself.

Addressing the reader of this book, Iqbal says:

"Sometimes a blade of grass becomes a veil for my eye,
At other times I have seen both the worlds at one glance."

It may be added, however, that we are not to suppose from the mystic style of expression adopted in this book that Iqbal has forgotten the message with which he started his Persian poetry. He is adhering to his mission as strongly as ever. His is a message of hope for Islam and the East in particular, and for humanity in general. He takes an optimistic view of the future of the Orient, as well as of the world at large, though to the nations of the Occident he gives a warning that their outlook on the material side of life must undergo a complete change if the world is to remain a peaceful and happy world. Iqbal is a great protagonist of the poor and the downtrodden, wherever they may be, and he believes that in the great struggle between labour and capital, on which the world is entering today, it would be labour that would come out triumphant and any people, who are taking undue advantage of their power or influence in any sphere of life to oppress the poor, will eventually come to grief. He predicts a day

as well as Persian poems he refers to himself, again and again, as a bell that is warning the wayfarers whether they heed it or not. There is a predominant feeling in his mind that he is very much ahead of his times. So he calls himself "a poet of the morrow" and complains that his contemporaries have failed to grasp the true meaning of his message. It is a grievance with him that even those who are familiar with him have not understood him or benefited by his teaching and that he is a singing bird who is a stranger in his own garden.

I think it is difficult to select any lines from the "Message of the East". It is full of literary apothegms and gems, which must be read and enjoyed by those who can read them in original. The first eighty pages of this book are devoted to quatrains, most of which emphasise, each in four telling lines, the lessons inculcated and reasoned out at length in the two previous books, while others compare favourably with the quatrains written by Persian poets like Khayyam. After the quatrains come short lyric poems, which could be sung to the accompaniment of music in the sweet tunes the charm of which it is difficult to excel. The peculiar feature of this book is that the greater part of it is more easily intelligible to the ordinary reader than the two previous books or the poems that followed it. The language is chaste and simple and its flow very natural and spontaneous. The poet must have been in his happiest mood when composing some of the beautiful verses in the "Message of the East". What could be prettier, for instance, than the inimitable melody of his poems on Kashmir. They are obviously the result of his visit to that fascinating Eden of India and probably composed when the spell of Kashmir was on him. To the poet's admiration of the natural beauties of the country was added the feeling that his ancestors originally came from Kashmir. The poem in which he has depicted the beauty of the Nishat Bagh is simply splendid and may be said to be a perfect picture in words, showing what a fine artist we have in Iqbal.

Coming to the *Zabur-i 'Ajam*, the latest Persian poem of Iqbal, I understand he regards it as the most important and probably the best of his works. There is no doubt that it is the ripest fruit of his labour and as such must be particularly dear to him. The pieces collected in it are mostly lyrical. The author's command of the Persian language has been distinctly growing since the publication of his first book and he seems to be using it without the least effort. Similarly, the melody of his verse has grown with every fresh effort and abounds in the *Zabur*. However, this

were the chief inspirers of the idea of nationalism there is a marked and growing tendency towards internationalism, which is probably going to be the creed of a happier humanity of the future. Iqbal in these poems appears to me to be preaching internationalism, though not in the abstract, but in the concrete, as already practised by the great mass of those professing the religion of which he is at once a firm believer and exponent. I know that opinions will differ on this aspect of the question and I do not deny that they can differ with a good deal of reason, but I have simply ventured to place my view of the question before you for consideration. Before concluding my remarks about the *Rumuz-i Bekhudi*, however, I may say that I regard the language of this book as simpler and sweeter than that of the first, which was a little more difficult and abstruse though in the sublimity of its philosophic thought the *Asrar-i Khudi* occupied a high place which is all its own.

We come now to the *Payam-i Mashriq* or the "Message of the East". There is a brief but interesting introduction to this book written by the author himself, which explains the circumstances under which the idea of writing the short poems, collected in this book, arose in his mind. The inspiration came through his touch with the literary productions of German Orientalists. It may be mentioned incidentally that during his sojourn in Europe Iqbal learnt German and was in residence for some time in a German University, where he got his degree as a Doctor of Philosophy. The influence of his studies of German literature is clearly perceptible in his writings and particularly so in the message contained in the *Asrar-i Khudi* and in many poems of the *Payam-i Mashriq*. The book begins with a poem addressed to King Amanullah Khan, who was on the throne of Afghanistan when it was published. In that poem Iqbal draws a touching comparison between Goethe and himself, two lines of which appeal to me particularly :

او چمن زادے چمن پروردۂ   من دمیدم از زمین مردۂ

او چو بلبل در چمن فردوس گوش   من به صحرا چون جرس گرم خروش

"He, a flower in a garden born and bred,
I, a wild flower grown out of a dead soil.
He, like a nightingale giving forth in a garden melodies that please ;
I, in the wilderness crying, like a caravan bell."

This last is a favourite metaphor of Iqbal. In his Urdu poems

It is silly to be proud of one's descent,
That touches only the body and the body is transient;
Our nationality has a different foundation,
That foundation is enshrined in our hearts."

I have often heard it said by some of the admirers of Iqbal's earlier poems, which were in Urdu, and which have been collected and published in a volume called *Bang-i Dara* (i.e. the voice of the caravan-bell), that there was a definite ring of patriotism and nationalism, in its ordinary accepted sense in most of those poems, but that the Persian poems represent a definite break from the past and that the poet has consciously or unconsciously drifted into Pan-Islamism. I am not inclined, however, to regard the Persian poems as representing a revolution in our poet's ideals but I believe them to be a natural evolution of his thought. It is true that in his Urdu poems there is the well-known song called *Hindustan Hamara*, as the poet naturally has a love for the land of his birth and the land of his ancestors. Though a Muslim in faith, he is a Hindu and a Brahmin by blood, his family having embraced Islam some generations ago. A thinker and a philosopher like him, however, could not remain content very long with the restricted love and he realised that while by the accident of birth his body belonged to the soil of India, which was consequently dear to him, his spirit as a Muslim could fly beyond the shores of India and could sing with equal truth verses running as follows :

چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا
مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا

"China is ours, so is Arabia, and so is India,
We are Muslims and the whole world is our home."

It is noteworthy that this broader sympathy and love has not brought with it a negation of the earlier and limited love. He would not have been the great poet he is, if he had allowed his mind to be curbed by the limited nationalism which absorbs the attention of most people. In the heart of our poet there continues a tender corner for India and Indians, but there is room there for spiritual fellowship with others of different colours and climes and his heart yearns for breathing in the freer atmosphere of international good-will, which he believes may prove the cure of many of the evils of the existing civilisation. Those who have studied the trend of modern thought among the advanced nations of the West know very well that even in those countries which

the idea of internationalism. The first book aimed at teaching the individual the ways of giving strength, while the second one teaches him the methods of national strength. Just as according to our author weakness is death to the individual and strength means life, similarly for the welfare of a nation, it is necessary that the individual should merge his existence in that of the community and personal interests should give way where general national interests are concerned. This message begins with the following lines.

فرد را ربطِ جماعت رحمت است　جوہرِ او را کمال از ملت است

تا توانی با جماعت یار باش　رونقِ ہنگامۂ احرار باش

These may be translated as under :

"To the individual, the organisation of the community
is a blessing,
His qualities gain perfection through the community.
Be a friend of the community to the best of your ability,
And be a source of strength to the struggles of the liberal-
minded."

Again, further on, the same point is emphasised with a variety of imagery, characteristic of our poet. He says :

"The word that falls out of the verse in which it was housed,
Breaks the pearl of significance which it had in its pocket.
The green leaf that falls out of its tree,
Loses the string of hope which connected it with spring time.
The individual by himself neglects ideals,
'His power inclines towards disintegration.
It is the community which familiarises him with discipline,
And teaches him to tread softly like the morning zephyr'."

I need hardly add that the word community or *Jama'at* in the above passages is used in the generic and broad meaning and not in its narrow sense. After laying stress on the merging of the individual into the nation, Iqbal proceeds to give his definition of a nation from the Islamic point of view. The community that Islam contemplates is not based on any narrow geographical divisions but embraces the whole of humanity, who can be made one, by the bonds of a common faith in one Creator. He observes :

"The fate of nations is bound to countries inhabited by them ;
The structure of nations is raised on their descent from
their ancestors ;
Why should one regard domicile as the basis of nationality,
What is the use of worshipping the wind, the water and the
earth ?

verse, which runs :

چشم گوش و لب کشا اے ہوشمند   گر نہ بینی راہِ حق بر من بخند

"O, man of understanding, open thine eyes, ears and lips !
If then thou seest not the Way of Truth, laugh at me !"

It is significant that this verse is a modification, nay a direct antithesis, of a line occurring in the *Mathnavi* of Maulana Rum, which is given below :

چشم بند و لب بہ بند و گوش بند   گر نہ بینی سرِّ حق بر من بخند

"Shut thine eyes and lips and ears,
If then thou dost not see the secret of God or Truth,
laugh at me."

The advice of Rumi was meant to lead man to God by contemplation and by keeping the mind off from the things of the world and concentrating its attention on things Divine. It had also a direct reference to a well-recognised practice among the mystics and the Yogis of old to cultivate spiritual strength by shutting their eyes and ears and by bating their breath. Iqbal has taken hold of the old line, and, by reversing the process, has given the key to the conquest of the physical world around us. He is aware of the wonders that have been worked by a proper use of the eye and the ear in observing the laws of nature and turning them to our use. He insists, therefore, on our using our eyes and ears and then properly using our lips in giving to the world the Truth perceived by the eye and the ear. As an apostle of this reform he boldly preaches this new doctrine, which he thinks is particularly needed, and is in keeping with the circumstances of the present day.

The limited time at my disposal does not allow me to dwell at greater length on the *Asrar-i Khudi*, but I hope you have got from what has been said already some idea of the aim with which this book has been written and if you will read or re-read it in the light of these observations, I am sure your perusal of it will repay itself.

Coming to the volume entitled the *Rumuz-i Bekhudi*, it would appear at first sight that our author had committed a literary somersault by singing the praises of "Selflessness," after taking so much trouble to awaken in us a consciousness of the "Self," but when you read the book, any impression that the poet has taken two inconsistent positions is completely removed. He divides life into two parts, individual life and national life, using the word "national" in its broader sense, which would include

awaken in himself the full consciousness of his God-given powers and then create the desire of pursuing a definite purpose, with the help of those powers, for his own development as well as for the good of humanity.

This noble ideal is placed before us in the following beautiful words :

زندگانی را بقا از مدعاست   کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیده است   اصلِ او در آرزو پوشیده است

"Life is preserved by purpose ;
Because of the goal its caravan-bell tinkles.
Life is hidden in the process of seeking,
Its origin is hidden in desire."

This idea is developed in a number of verses, supported by many arguments, and illustrated by a variety of beautiful similes. Take for instance the following two lines, as translated :

"Desire is a noose for hunting ideals,
A binder of the book of deeds.
Negation of desire is death to the being,
Even as absence of burning extinguishes the flame."

Having emphasised the need of an awakened self, followed by a keenly felt desire to achieve a definite end, Iqbal proceeds to lay stress on the necessity of self-discipline. The chapter dealing with this aspect of the question must be read in full and assimilated, to enjoy the beauty of the seemingly paradoxical arguments under this head, but I would content myself with giving a few of them, as translated :

"Endeavour to obey, O heedless one ;
Liberty is the fruit of compulsion.
By obedience the man of no worth is made worthy,
By disobedience even fire is reduced to straw.
Whoso would master the sun and stars,
Let him make himself a prisoner of Law.
The wind is made fragrant when kept in prison by the rose,
Perfume, when confined in the navel of the deer,
becomes the musk."

With this equipment of self-realisation and self-discipline, combined with a noble aim and purpose, Iqbal wants his man of action to delight in creation and conquest, to create a new world, "to dig the foundations of the universe" and "to cast its atoms into a new mould". He says : "Life is power made manifest" and "its main-spring is the desire for victory". The chapter from which the above maxims are culled ends with a very significant

when the poems of Hafiz are sung to them. In the second edition Iqbal suppressed the lines referring to Hafiz to which strong exception had been taken. It is difficult to say whether he really modified his views concerning Hafiz in the light of the criticism which the passage in question elicited or he simply tried to avoid giving offence to any class of people after having once expressed his opinion frankly as to the effect of poems like those of Hafiz on the minds of Muslims. My own personal view is that Iqbal was unfair to the famous poet of Shiraz in his earlier criticism and felt that it was due to the latter that the harsh observations made against him be withdrawn. It may, however, be said, in fairness to our own poet, that his attitude towards Hafiz, as expressed in the first edition of his book, was not harsher than the attitude which, it is said, was maintained by the Moghal Emperor Aurangzeb on this subject. We are told that Aurangzeb was very fond of Hafiz and constantly kept his *Divan* under his pillow and used to enjoy reading it in his moments of leisure, but at the same time he was against the common people having access to it. If this story is correct, the reason for this attitude is obvious. He must have felt that there is a good deal of sublime poetry in the verses of the singer of Shiraz and for the mature and the thoughtful there are valuable lessons in his poems, but on the young and the unwary their effect is enervating and sporific. Similarly, Iqbal must have felt that he could not very effectively convey his message of "action" to a nation whose imagination had been fed, for centuries, on the writings of poets like Hafiz and he deemed it necessary to draw pointed attention to the existing literary propensities of his people and to wean them away from the hobbies they had so far pursued. Having thus freed his readers from the trammels of their past inactivity he gave them his life-giving message, with all the emphasis at his command, in the *Asrar-i Khudi*.

The lines with which this inspiring theme is started read as follows in the admirable translation of Professor Nicholson :

"The form of existence is an effect of the Self ;
Whatsoever thou seest is a secret of the Self,
When the Self awoke to consciousness,
It revealed the universe of Thought.
A hundred worlds are hidden in its essence :
Self-affirmation brings Not-Self to light."

The word "Self" in this book stands for the realisation of one's potentialities. The poet preaches that man should first

that have been published so far and is given to the world in varying forms of thought and expression, but it is the main theme of the *Asrar-i Khudi.* It is a message of action, as opposed to contemplative inactivity, which has long characterised the East and which the author thinks has been particularly harmful to the world of Islam. These poems have been regarded by many critics as representing a reaction against Sufism and all that it stands for at present. There are a number of passages in these poems, showing that the poet considers Sufism as the bane of Islam, and holds that it has had a very pernicious effect on the minds of Muslims, and is, to a large extent, responsible for their decadence. I must say, however, that perhaps Iqbal has been misunderstood on this point. As I read him, he appears to draw a distinction between real Sufism and the prevalent pseudo-Sufism of these days. While condemning the latter in unmistakable terms, I think he has a great deal of respect for some of the eminent Sufis of old, whose achievements are recounted by him in the books under review. To the world-renowned author of the *Mathnavi,* Maulana Rum, he refers as the source of his own inspiration and adds that, compared with the resplendent flame of the Maulana, his own light is but a spark. Of Sayyid Makhdum Ali of Hujvir, the Sufi saint, whose last resting place in Lahore is known as the shrine of Data Ganj Bakhsh, he says that "he sowed the seed of Divine worship in the soil of India, revived the glories of the day of Caliph Umar, and the sound of truth rose to its height through his words". Those whom Iqbal holds in contempt are a different class altogether. It is the pretenders whom he denounces, who make a paying trade of their cult. As regards such his description is quite true. He observes:

> "Every one who has long hair dons the woollen garment of saintliness;
> Alas, these traders who sell their religion."

The misapprehension as to Iqbal's real meaning arose on account of the way in which he originally referred to Hafiz of Shiraz. In the first edition of the *Asrar-i Khudi* our poet's reference to Hafiz was in very disparaging terms. He said that the poetry of Hafiz had the effect of an opiate on the minds of its readers and he warned his readers against yielding to the magic of the verse of Hafiz. This passage in his book was rather severely criticised by a large number of the admirers of Hafiz, especially by those of the Sufi persuasion, who go into ecstasies

brought its author into prominence in literary circles in and outside India. As a writer of Urdu he enjoyed a wide reputation throughout India, but his Persian verses carried his fame beyond the boundaries of our country, to Persia and Afghanistan, and to Turkey and parts of Russia, wherever there were people who could read classical Persian. In 1920 Professor Nicholson, the well-known Orientalist of Cambridge, brought out his English translation of this book, with an interesting preface, showing his great appreciation of the worth of "The Secrets of the Self". This translation introduced the *Asrar-i Khudi* to scholars in the West and was perhaps, to some extent, instrumental in informing the British Government in India of the literary eminence of Iqbal and of bringing him the richly merited distinction of "Knighthood".

The *Asrar-i Khudi* was followed by another small book called *Rumuz-i Bekhudi*, i.e. "Hints on Selflessness," which had an equally good reception. Both the poems have gone through several editions, the latter being a combined edition of *Asrar* and *Rumuz*, in which the former appears for the fourth time, while the latter for the third.

The *Payam-i Mashriq* or the "Message of the East" was published after the *Rumuz*, and is not a poem with a continuous theme like the first two, but is an interesting collection of miscellaneous short poems, which have been written as a response to the greetings of the West, embodied in the *Divan* of Goethe, the immortal poet of Germany. The fourth and so far the last book of Iqbal in Persian is the *Zabur-i 'Ajam*, or "The Psalms of Persia," which again is a collection of beautiful little poems, each of which is complete in itself. I propose to deal with these four books, one by one, in the order in which they appeared and to place before you, as briefly as I can, my views on them.

The poems of Iqbal differ from one another in some respects but possess some features which are common to them all, and bear, as it were, the special impress of the genius of their author. The special feature which distinguishes Iqbal not only from his contemporaries, but also from most of the earlier writers of Persian poetry, is that he is a man who has a distinct message to communicate to his fellow-beings in general, and to his brethren in Islam throughout the world, in particular. It is this message that is inspiring him and he is discharging a great duty in conveying it to the world, in language that makes a direct appeal to the heart. This message breathes throngh every one of the four books

Ghalib, when Girami, an unassuming poet of the Punjab, surprised the Persian-reading world by reproducing in this country the sweet melodies of Shiraz. Many thought that he was the last of the Indian masters of Persian, when Dr Muhammad Iqbal gave us an agreeable surprise by showing that he could wield as facile a pen in Persian as he had already done in Urdu. It is to the Punjab again that the credit of producing a poet like Iqbal belongs, Sialkot being his birth-place as well as the scene of his early life and education. Sialkot has given us some eminent scholars in the past, among whom the famous theologian, Maulvi Abdul Hakim, may be specially mentioned. In our own time we have had the late Shams-ul-Ulama Maulvi Sayyid Mir Hasan, who devoted the whole of his life to the teaching of Arabic and Persian and who achieved remarkable success in doing so, by giving his students a grounding in those subjects which led them to distinction. Several pupils of Maulvi Mir Hasan have succeeded in various walks of life, but none of them has attained the height to which Dr Sir Muhammad Iqbal has risen in the literary world. Having passed his Intermediate examination from the Murray College, Sialkot, he came to Lahore and joined the Government College and took his M.A. degree in Philosophy. He had a natural bent of mind for poetry and began by writing Urdu poems. His fame as a poet, whose verse combined charm with thought, soon began to spread and in a few years his name as a writer of Urdu poetry came to be known as a household word, not only in the Punjab and the United Provinces, but also in other parts of India, wherever Urdu was understood or appreciated. After he finished his studies he was appointed as Assistant Professor of Philosophy in the Government College, Lahore. In 1905 he left for England, and was there for three years, as an advanced student of Philosophy at Cambridge. He also qualified for the Bar during the same period. While in England, Iqbal wrote some verses in Persian which elicited admiration from those who heard them. He probably felt that the sweet language of Sa'di, Hafiz and Khayyam was better fitted to serve as a vehicle of high thinking than the newly developing Urdu language, and he took to Persian as the more suitable medium of expression. The Persian poem that he began to write after his return to India in 1908 and which first saw the light in 1915, is called *Asrar-i Khudi* or "The Secrets of the Self". It is a small book of about 150 pages but it made a profound impression on the mind of all those who read it and

versy over such debatable questions as "Hindi versus Urdu," "Punjabi versus Urdu" or even "English versus Vernacular".

It was not meant to be a champion of one and one language only or one vernacular either. It had for its motto one of Iqbal's famous sayings : "As words are only symbols for our ideas and emotions, therefore, language is comparatively of little importance." It wanted to go to the heart of things, that is, to discover what people were actually thinking, feeling, desiring and dreaming. For cultivating liberal ideas about literature, the League organised many useful lectures on a variety of subjects and in different vernaculars. These lectures were published in the form of pamphlets for the benefit of lovers of literature. During 1930, it organised two lectures about Iqbal : one by Sir Abdul Qadir under the chairmanship of Dr Gokal Chand Narang (the present lecture) and the other, entitled "Mysticism and Tagore, the Sufism and Iqbal," by Professor H.K. Bhattacharya under the chairmanship of Mr Justice Agha Haider.

In the meeting held in 1930 Pandit Brij Mohan Dattatriya Kaifi also delivered a lecture entitled "Revolt in Urdu Poetry". It was presided over by Iqbal.

The League intended to start a journal with the name of "Punjab Literary Review," but the idea did not materialise.

Among its office bearers were the following :

Patron-in-Chief

Sir Geoffrey F. DeMontmorency
Governor of the Punjab

President

A.C. Woolner, Esq.
Vice-Chancellor, University of the Panjab

Vice-Presidents

Dr Sir Muhammad Iqbal
Sir Jogendra Singh
Mr Manohar Lal, Bar-at-Law
K.L. Gauba, Esq.

Secretary

D.R. Chaudhri, Esq.

Treasurer

M.G. Singh, Esq.

—*Afzal Haq Qarshi*

India has produced a number of poets who have made valuable contribution to Persian literature and have written charming poetry in Persian which is one of the sweetest languages of the world. It was commonly believed at one time that the long line of distinguished Indian writers of Persian came to an end with

THE PERSIAN POEMS OF IQBAL

Sir Abdul Qadir

Introduction

Sir Abdul Qadir (1874-1950) was a distinguished *litterateur* and an intimate friend of Iqbal. He played an important role in introducing Iqbal to the literary world by publishing his poems in his famous literary magazine, *Makhzan*.

At one time during the early days of his stay in England, Iqbal resolved to give up writing poetry and to spend the time thus saved on some "more useful work". It was Sir Abdul Qadir who dissuaded him from doing so by assuring him that his poetry had a magnetic quality capable of inspiring new life in the Muslims. Sir Thomas Arnold also agreed with Sir Abdul Qadir, Iqbal accepted their advice.

Sir Abdul Qadir happens to be the personage who wrote the Foreword to *Bāng-i Darā*, the first collection of the Urdu poems of Iqbal, which appeared in 1924.

Iqbal had great regard for Sir Abdul Qadir. The poem dedicated to him by Iqbal in *Bāng-i Darā* is a living proof of this.

A collection of English writings of Sir Abdul Qadir about Iqbal was published under the title *Iqbal, the Great Poet of Islam*. The paper entitled "The Persian Poems of Iqbal" was delivered at a meeting of the Punjab Literary League in 1930, It is not included in that collection. Hence, it is being reproduced here for the benefit of the students of Iqbalian studies. The discussion that followed and the presidential remarks regarding it are given after the text of the paper.

The Punjab Literary League was founded in 1930 to champion the cause of art and literature. Its aims and objects were :

(1) The advancement of learning and literature, (For this purpose its members were expected to devote themselves to creative or research work in different branches of literature.)

(2) To knit together all "disinterested servants of literature" into one brotherhood. (For this purpose its members were expected to "know only one distinction and to recognise only one caste or religion—that of literature alone.")

(3) To promote catholic taste among the literary men in particular and public in general.

The League did not allow itself to be dragged into contro-

SOME MORE ENGLISH PUBLICATIONS

		Price
1.	**Tribute to Iqbal** (Article by Mumtaz Hasan) *Dr. M. Moizuddin*	Rs. 13.00
2.	**The World of Iqbal** *Dr. M. Moizuddin*	Rs. 15.00
3.	**Introduction to the Thought of Iqbal** (Translation from French) *M. A. M. Dar*	Rs. 4.00
4.	**A Voice from the East** *Zulfiqar Ali Khan*	Rs. 5.00
5.	**Letters and Writings of Iqbal** *B.A. Dar*	Rs. 14.00

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت !
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات[17]

Though Iqbal and Matthew Arnold differ in their approches, their ideals are more or less identical with the possible exception that for Matthew Arnold "the true meaning of religion is, thus, not simply morality, but morality touched by emotions," whereas for Iqbal it is an objective reality.

They both strongly and seriously realised the danger of threatening discoveries of science and their impact upon human values. Both wished to maintain and preserve the valuable heritage of human civilisation and culture and therefore appreciated the "inward reaches of the mind". Both were aware of the intuitive value of life which enables us to penetrate into the core of life and universe. That is why they interrelated poetry, life and morality.

17. Ibid., pp. 107-08/399-400.

And then his rich imagination transports him to the romantic glory of the past where, in a mood of ecstasy, he searches for that creative emotion and force which pervades the whole universe :

کون سی وادی میں ہے، کون سی منزل میں ہے
عشقِ بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں ![15]

In the *Sāq i-Nāmah*, he reflects the same creative force of life in the following lines :

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز

* * * *

سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں !
پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں !
سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے ![16]

Like Matthew Arnold, Iqbal eliminated Charlatanism from the art of poetry as it is the medium of expressing the high and grand purposes of human life. According to Iqbal, poetry is the interpretation of life and a means of depicting awe-inspiring feelings about life and universe. Science totally fails to fulfil these requirements. It makes man subservient to machine and undermines the instinctive sense of sympathy, with the result that man feels alone in the vast scheme of the universe :

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات!

* * * *

14. Ibid., p. 99/391.   15. Ibid., pp. 126-27/411-19.

چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ ، بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار ![11]

Again, in *Asrār-i Khudī*, Iqbal says :

سینۂ شاعر تجلی زارِ حسن   خیزد از سینائے او انوارِ حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر   فطرت از افسونِ او محبوب تر

. . . .

سوزِ او اندر دلِ پروانہ ہا   عشق را رنگین ازو افسانہ ہا
بحر و بر پوشیدہ در آب و گلش   صد جہانِ تازہ مضمر در دلش
فکرِ او با ماہ و انجم ہم‌نشین   زشت را نا آشنا ، خوب آفرین
خضر و در ظلماتِ او آبِ حیات   زندہ تر از آبِ چشمش کائنات[12]

Professor M.M. Sharif also holds that "Iqbal subordinates poetry to morality and makes it subservient to life and personality."[13] In his celebrated poem "Masjid-i Qarṭabah" Iqbal very forcefully represents the creative process of life and universe. The poem reflects poetry as the criticism of life in the real sense of the word. Throughout this composition, Iqbal gives up the traditional use of '*Ishq* and attempts to widen and deepen its meaning under the influence of vitalistic philosophy of Bergson and Whitehead. The 'Allāmah uses the word in the sense of a mysterious force and to a state of restlessness. This restlessness makes tenser and deepens the feeling of life. This is the creative force of life which Iqbal names '*Ishq* and which each moment introduces us to a new world. He says :

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات ، موت ہے اس پر حرام

. . . .

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات ، عشق سے نارِ حیات[14]

11. Ibid., pp. 128-29/390-91.
12. *Asrār-i Khudī*/*Kulliyat*. p. 35.
13. M.M. Sharif, *About Iqbal and His Thought*,
14. *Bāl-i Jibrīl*/*Kulliyāt*, pp. 94-95/386-87.

the past. He never dreamt of an unattainable ideal world in the immediate or remote future.

Like Matthew Arnold, he tried his best to save the best human values which were exposed to the new light of scientific technique. Iqbal was equally aware of the spiritually wearisome conditions of the present age. He also deeply realised the venomous effects of rampant Western technique which were gradually, though unnoticedly, pining away the grand superstructure of the past Muslim ideals, that he was compelled to relinquish the traditional conception of art. He, too, views poetry as a "criticism of life" which therefore should be used for grand ideals and noble goals.

As Matthew Arnold condemned Khayyām's poetry[8] on the assumption that it failed to represent the criticism of life, so Iqbal criticised the great Iranian poet Khawājah Ḥāfiẓ on the ground that he lulled to sleep the potentialities and energies of life through his poetry. He quoted Ḥāfiz as follows:

بے نیاز از محفلِ حافظ گذر　　الحذر از گوسفنداں الحذر[9]

Iqbal time and again appreciated the great poets who viewed life with high seriousness. Shakespeare, Wordsworth, Ghāni Kashmiri, Mirza Abdul-Qadir Bedil, Anwari and Ghalib are some of those great artists whom Iqbal admired most.

Under the influence of Bergson's philosophy, Iqbal believed in the creative process of life. According to Iqbal, life is a continuous creative force. Motion and creation are at the root of life. A poetry which fails to represent the changing and evolutionary nature of life is barren and bleak. Iqbal's conception of art is therefore moral. He says:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا ![10]

Similarly, about the poets of the subcontinent he says:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزارا

• • • •

8. Johnson & Garrod, Eds., op. cit., p. 144.
9. *Asrār-i Khudi*, (1st edn.), p. 72.
10 *Darb-i Kalīm/Kulliyāt*, p. 119/581.

picture of the pathetic tragedy of human life which depicts the restlessness of man against the supercilious attitude of Nature :

"And Rustam and his son were left alone,
But the majestic river floated on
Out of the mist and hum of that low land."

Iqbal was equally afraid of the growing threat of scientific techniques which were gradually beginning to transform the mental outlook of the educated class of society. However, he was not as pessimist as Matthew Arnold was. He was in favour of scientific knowledge. Besides, he had developed an independent intellectual attitude under the influence of Professor McTaggart, Professor Alexander, Professor Whitehead and Professor Bergson. Under the influence of Bergson he believed in the ceaseless creative process of life and human culture. But at the same time he could not give up the traditional values of the past. According to Iqbal, religion and poetry hold the most significant place in the history of human culture. In the outset of his first lecture: "Knowledge and Religious Experience," he appreciates the importance of poetry of religion in the following words :

"These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry. But the kind of knowledge that poetic inspiration brings is essentially individual in its character ; it is figurative, vague, and indefinite. Religion, in its more advanced form, rises higher than poetry."[6]

It is generally believed that Iqbal inherited a romantic temperament; and he almost always preferred the dictates of heart to head. Sayyid Ali Abbas Jalalpuri made every possible effort to prove this assumption in his book *Iqbāl Ka 'Ilm-iKalām*.[7] But as a matter of fact it is pointless. No doubt, the glory of the past overshadowed his mind which reflects a conspicuous touch of romantic ideals, but in fact he did not recognise the boundaries of head and heart though it is not out of the place to remark that facts and ideals are interwoven in him. This is why there is a perfect balance in his Romanticism, which kept him away from the abnormal traits of mind. Although he anxiously and tensely aspired to the revival of the past Muslim glory and he was fully conscious of the miserable conditions prevailing in the Muslim world, yet he was reluctant to worship the magnificent idols of

6. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 1.
7. Lahore : Maktabah-i Fanūn, 1972.

also set our standard. In poetry in which thought and art is one, it is the glory, the eternal honour that Charlatanism shall find no entrance. Charlatanism is for confusing and obliterating the distinct on between the excellence and the inferior sound and unsound or half sound."

Again:

"the great poetry will be found to have the power of forming, sustaining and delighting us as nothing else can. The great power of poetry is interpretative power by which I mean the power of so dealing with things as to awaken in us a wonderfully full new and intimate sense of them and of our relations with them."

According to Matthew Arnold,

"interpretations of science do not give us this intimate sense of objects as the interpretation of poetry gives it: they appeal to a limited faculty and not a whole man. It is not a Linnaeus or Cavendish or Cuvier who give us the true sense of animals, or water or plants who seize their secret for us, who make us participate in their life; it is Shakespeare with his daffodils

"That come before the swallow dares, and take
The winds of March with beauty."[4]

Matthew Arnold further maintains:

"I have said that poetry interprets in two ways: it interprets by expressing with magical felicity the physiognomy and movement of the outward world, and it interprets by expressing with inspired conviction the ideas and laws of the inward world of man's moral and spiritual nature. In other words poetry is interpretative both by having natural magic in it and by having moral profundity."[5]

From the above references one can easily judge the delicate sensibilities of Matthew Arnold for the emotional aspect of human culture. He is afraid of the cultural and emotional decline because of the rapid advance of science. The spread of scientific ideas was destined to deprive man of moral and spiritual ideals. His famous poem "The Scholar Gipsy" stands in striking contrast to the spiritual restlessness and intellectual doubt of modern life.

"This strange disease of modern life,
With its sick hurry and divided aims."

Another of his masterpieces "Rustam and Sohrab" is a glaring

4. Ibid., p. 148.

5. Ibid.

approach of each poet towards safeguarding of human values is different. Matthew Arnold, for example, is indifferent to the conception of traditional religious faith. According to him, the future of poetry is immense. Whereas all other human institutions are subject to decay, it is poetry which can stand the test of time. But, like Iqbal, he holds in high esteem and honour the ideals of the past. Both poets believe in the immense cultural and spiritual achievements of human thought. It follows that, for both Iqbal and Matthew Arnold, the past was the only refuge against the invasion of science upon the cultural heritage of man. The glorification of the past is an emotional attitude which does not stand in need of reason. Matthew Arnold believes in the revival of the past. His only criterion of poetry is the best that has been thought and said.

For Matthew Arnold, the greatness of a poet lies in his powerful and beautiful application of ideas to life to the question, "How to live".[2] He also maintains that a great poet must possess the strong strains of moral ideals. Matthew Arnold continues that

"we find attraction in a poetry of revolt against them, or we find attraction in a poetry indifferent to them. But we delude ourselves in either case and the best cure for our delusion is to let our minds rest upon the great and inexhaustible word 'life' until we learn to enter into its meaning. A poetry of revolt against moral ideas is a poetry of revolt against life. A poetry of indifference to moral ideas is a poetry of indifference towards life."

What, then, is the best poetry according to Matthew Arnold? He says:

"We should conceive of it as capable of higher uses and called to higher destinies than those which in general men have assigned to it thitherto. More and more mankind will discover that we have to turn to poetry to interpret life for us, to console us to sustain us. Without poetry our science will be incomplete and most of what now passes for religion and philosophy will be replaced by poetry. Science will appear incomplete without it".[3]

He quotes Wordsworth who calls poetry "the breath and finer spirit of all knowledges". He adds:

"but if we conceive such high destinies of poetry, we should

2. *Arnold : Poetry & Prose, with William Watson's Poem and Essays by Lionel Johnson and H. W. Garrod* (Oxford : Clarendon Press), pp. 144-45.

3. Ibid., p. 145.

Similar conditions prevailed in the political and social atmosphere of the subcontinent in the wake of the current century. Whereas in Europe scientific realism had already developed, in India it just began to raise its head against the traditional dogmas of morality and religion. Although the intellectual and staunch religious leaders decried the growing influence of scientific technique, yet the Sir Sayyid movement resisted the opposition of the orthodox. However, Sayyid Ahmad Khan and his colleagues did realise that there must be set some limitations to the acceptance and recognition of technique. They were not ready to tolerate the inroad of science upon the moral and social values of the East. This led to the didactic literature of Sayyid Ahmad Khan, Hali, Shibli and Maulvi Nazir Ahmad. Iqbal, in the wake of the current century, was fully aware of the advancing influence of the West. His stay in Europe deepened this feeling. Like Matthew Arnold he realised the decaying process of the moral values of the East. The Caliphate was gradually crumbling which resulted in losing its hold upon the Muslim world. The First World War was the last blow to the nominal unity of Muslim Caliphate. Being a staunch believer in Islam, Iqbal could not ignore the gravity of the situation. The safeguard and security of human values motivated him to give up the worship of Indian nationhood. That is why he devoted most of his poetic work to the teaching of his wider philosophical views which clearly bear the strong strain of humanism. It is here that we clearly perceive common features and characteristics of the two great poets.

Iqbal and Matthew Arnold both believed in close affinity between life and poetry. Whereas for Matthew Arnold poetry was the criticism of life, for Iqbal it was a "message of eternal life". A poetry which fails to reflect the spark of life is meaningless for both. Though each had his own approach, the aim and objective of both the poets were humanistic. According to Matthew Arnold, the "best that has been thought and said was the criterion for poetry". He appreciated the poetic achievements of Shakespeare, Milton, Gray and Wordsworth for high seriousness and great ideals. Matthew Arnold rejected the personal estimate and the historical estimate of poetry. It was the real estimate which could be set for the evaluation and assessment of poetry. Although these are common characteristics of the two poets, because they were equally afraid of the prevailing influence of scientific technique upon the inward reaches of human mind, yet the

IQBAL AND MATTHEW ARNOLD—A COMPARATIVE STUDY

Professor Mahfooz Jan Abid

Both Iqbal (1877-1938) and Matthew Arnold (1822-1888) were deeply influenced by the political, moral, social and religious changes of their age and they both delineated them clearly through their poetry. A deep and analytic study of their works shows many similarities between them.

The Victorian era is the meeting point of the romantic decay and the rise of realism. It was an era of great social and political changes and was famous for the Reform Bill of 1832. The rapid developments of scientific discoveries and technological technique brought a revolution in the outlook and thoughts of the educated section of society. However, the revolution was not sudden and substantial. The publication of Darwin's *Origin of Species* was a challenge to human conceit. The seeds of religious decay began to grow in the minds of men. These circumstances naturally had a deep impact upon the minds of men which ultimately resulted in a strong reaction against the growth of materialism. Matthew Arnold who was a child of his age developed interest in the past glory of the Greeks. The Oxford movement was an attempt to recover the lost tradition. According to Hugh Walker,[1] writers directed their attention to definite moral ideals. Indeed, it was an era of doubt and scepticism. The writers revolted against the deadening effect of conventions. In literature moral purpose gained ground. Although realism was rapidly influencing the mental outlook of the people, yet the last vestiges of romanticism were still lurking there. The general intellectual mind was in a terrible conflict. These conditions naturally had a deep effect upon the writers of this age. They tried to resist the growing materialistic movement of scientific advancement and emphasised the need of moral purpose. It was a conflict between science and traditional human values.

1. Hugh Walker, *The Literature of Victorian Era* (Delhi : S. Chand & Co., 1955), pp. 1-20.

(OUR LATEST PUBLICATIONS)
NEW AND REPRINTS OF ENGLISH BOOKS

Price

1. **A Message from the East (Versified english translation of Payam-i-Mashriq)** — **Rs. 33.00**
   M. Hadi Hussain

2. **What Should Then be done O'People of the East (Pas chih Bayad Kard)** — **Rs. 26.00**
   B. A. Dar

3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal** — **36.00**
   Latif Ahmad Sherwani

4. **The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal** — **Rs. 25.00**
   Dr. Jamila Khatoon

5. **Letters of Iqbal** — **Rs. 30.00**
   B. A. Dar

6. **The Sword and the Sceptre** — **Rs. 40.00**
   Dr. Riffat Hassan

tions of any national philosopher, poet or litterateur."[24]

Manual Worker Glorified. His advice was unequivocal : Muslims must take to industry and craftmanship. "In my eyes," declared Iqbal, "the hands of a carpenter, rough and coarse due to the constant use of the saw, are far more attractive and useful compared to the soft and delicate hands of a scholar, which never carry more than the weight of a pen."

High Cost of Administration. On 7 March 1930, discussing the Budget for 1930-31, he said :

"The problem of unemployment is becoming more and more acute every day. Trade is at a low ebb. You can easily imagine what the financial future of the province is likely to be. I am inclined to think that the present position is due not so much to stationary revenues as to the present system of administration which necessitates high salaries in the matter of which the people of this province have no say."[25]

Inheritance Tax. Iqbal proposed inheritance tax for those who would inherit property of the value of twenty to thirty thousand rupees. He described it as "death duties". Quickly Mian Fazl-i Hussain, the Unionist chief, retorted : "Living duties would be more appropriate". Not to be outwitted by the remark, Iqbal said : "It is the living who would have to pay."

Conclusion. It is time now that we made an intensive research on the economic philosophy of Iqbal and, in the process, not only learn from his great ideas but also implement them to ensure accleration of the pace of economic development in such a manner as to ensure prosperity of the people of Pakistan and for establishing a New National Economic Order in which social justice is not given lip-service alone but is also implemented in letter and spirit. Only then we can succeed in emancipating the cause and lot of our rural and urban poor whose interest was supreme in the great poet's mind all the time.

24. Chapter 4 ; "The Man of Thought and the Man of Action," in Hafeez Malik, Ed , op. cit., p. 74.

25. Sherwani, Ed., op. cit., p. 64.

ganda in towns and villages, specially in the Punjab where enormous indebtedness of Muslim agriculturists cannot be allowed to wait for the drastic remedies provided by agrarian upheavals. Things appear to have reached the breaking point as in China in 1925 when peasant leagues came into being in that country. The Simon Report admits that the peasant pays a 'substanital portion' of his means to the State. The State, no doubt, gives him in return peace and security, trade and communication. But the net result of these blessings has been only a kind of scientific exactitude in taxation, destruction of village economy by machine-made goods and the commercialisation of crops which makes the peasant almost always fall a prey to money-lenders and commercial agents. This is a very serious matter especially in the Punjab. I want the proposed youth leagues to specialise in propaganda work in this connection, and thus to help the peasantry in escaping from its present bondage. The future of Islam in India largely depends, in my opinion, on the freedom of Muslim peasants in the Punjab. Let then the fire of youth mingle with the fire of faith in order to enhance the glow of life and to create a new world of actions for our future generations."[22]

Industrial Development. The cause of industrial development was very dear to the heart of Iqbal. He considered the development of industries essential for mitigating the curse of unemployment. On many international platforms there is a talk of indigenous technology which is being wrongly associated with Mahatma Gandhi. The historical fact is that Iqbal was the author of this concept. Examine this excerpt from his speech :

"We spend practically nothing on industry. And as I have said before and as many other speakers have pointed out, industrial development alone can save us from the curse of unemployment. There is a good future for weaving industry and for shoemaking industry in this province and if we encourage these industries, I think we shall be able to save the province from unemployment, provided we protect these industries against Cawnpore and Ahmedabad."[23]

The modern struggle, Iqbal believed, was conditioned by trade and industry. "Among the Asian Nations, the Japanese were the first to comprehend the secret of revolution. They dedicated themselves to industrialising their national economy. Today, they are recognised as one of the industrially advanced nations of the world. They had achieved this distinction because of their highly industrialised economy and not because of the contribu-

22. Ibid., p. 41. 23. Ibid., p. 64.

Malwa, the Punjab, etc., and arrives at the conclusion that in no period in the history of India the State ever claimed the proprietorship of land. In the times of Lord Curzon, this theory was put forward, but the Taxation Committee's report which was published sometime ago has come to a very clear finding that this theory had no basis at all.

"... However, we have to see, in the first place, how far the present system of assessment is just. Workable it is and sanctioned by a very old tradition; but we have first to see whether it has justice on its side or not, My submission is that it is not at all just. The injustice of it is perfectly clear. If a man happens to be a landowner, big or small does not matter, he has to pay land revenue. But if a man earns from sources other than land less than two thousand rupees a year, you don't tax him at all. That is where injustice comes in."[18]

"... we do not apply the principle of progression in the case of land revenue whereas we apply that principle in the case of Incom-tax."[19]

"Whether a man holds two kanals of land or 200 kanals of land, he is liable to pay the revenue. In the case of income-tax the principle of ability or the principle of progression is applied —that is to say, there is a graduated scale and some people do not pay income-tax at all."[20]

Rural Development. The development of rural areas is at the heart and crux of the economic development of a country. It does not mean merely agricultural growth, but it also calls for improving the economic and social conditions of the rural population by raising their incomes and providing them with necessary amenities like good houses, paved streets, water supply and sewerage, health services, education, roads, power, communication, etc.

On 5 March 1927, while speaking on the 1927-28 Budget in the Punjab Legislative Council, he wanted allocation of more provision "for rural sanitation as well as for medical relief for women".[21]

Excerpts from another speech are quoted below:

"Thirdly, I suggest the formation of youth leagues and well-equipped volunteer corps throughout the country under the control and guidance of the central organisation. They must specially devote themselves to social service, customs reform, commercial organisation of the community and economic propa-

18. Sherwani, Ed., op. cit., pp. 65-56.

19. Ibid., p. 45. Speech on the Budget 1927-28 delivered in the Punjab Legislative Council on 5 March 1927.

20. Ibid.

21. Ibid.

(4) Creation of male and female cultural institutes in all the big towns of British India.

(5) Creation of "an assembly of ulema" including also Muslim lawyers well versed in modern jurisprudence.

Iqbal Wanted Land Reforms. During Montagu-Chelmsford Reforms era, all the three Legislative Councils were dominated by the feudal class whose basic aim was to protect and promote their vested interests in the country.

Iqbal stood for the oppressed class of peasants and advocated land reforms. It will be a befitting tribute to the memory of Iqbal if we develop an equitable system of agriculture in which the cause of peasants is well looked after for ensuring social justice for the peasants and for making a major break-through in boosting agricultural production.

The memory is still fresh in our mind when "in the Nili Bar Colony the Government had decided to sell three and a quarter lakh acres of land to big land-owners. Iqbal [justifiably] proposed that half of this land should be reserved for peasants."[16]

Iqbal came to realise that in a just polity, land as a means of production should be owned by the society for the benefit of all. "*al-Ardu Lillāh*" ("The Earth is God's"), a poem in *Bāl-i Jibrīl* succinctly sums up the idea of ownership of land :

دہ خدایا ! یہ زمیں تیری نہیں ، میری نہیں !
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں ![17]

[Landlord, this earth is not thine, is not thine
Nor yet thy fathers : no, not thine, nor mine.]

On 23 February 1928, he made a thought-provoking speech on land revenue. He maintained that the charging of land revenue on the theory of State-ownership of land was wrong in principle, and in this connection he said :

"Let me tell the honourable representatives for Simla that the first European author to refute this theory was the Frenchman Perron in the year 1777. Later in 1830 Briggs made a very extensive inquiry as to the law and practice in India and relating to the theory of State-ownership of land. He gave in his book an accurate description of the laws of Manu, of Muslim law, and the practices prevailing in the various parts of India—Bengal,

16. Syed Abdul Vahid, *Studies in Iqbal* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1976), p. 263.

17. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*, p. 119/411. Eng. trans. by Kiernan, op. cit., p. 45.

Austerity. Developing countries are all caught up in the crisis of underdevelopment in the face of vast unlimited resources and in the face of steadily rising curve of needs and ambitions. Caught in this paradox, one important strategy for them is to adopt austerity as a guiding inflexible rule to allow resources to go into economic construction. Iqbal was a great champion of this cause and recommended it time and again. Examine the following statement:

"[My] Father was not very fond of European clothes. He always advised me to wear our national dress. Similarly he disapproved of expensive material for clothes, and rebuked me if I spent money unnecessarily."[13]

Socio-Economic Changes. Iqbal believed that socio-economic changes were necessary for the establishment of social justice. At the same time he qualified the implementation of these changes dependent on the moral perfection of man, in which Islam must have a deciding role.[14]

"What they call Commerce is a game of dice:
For one, profit, for millions swooping death.
Their science, philosophy, scholarship, government
Preach man's equality but drink man's blood."[15]

Socio-Cultural and Economic Strategy. The five-point plan which Iqbal proposed in his Presidential Address on 21 March 1932 at Lahore is summarised below:

(1) The Muslims should join one all-embraching political organisation with provincial and district branches all over the country.
(2) To raise a national fund of Rs. 50 lac for setting up a Muslim political organisation.
(3) Formulation of Youth Leagues and well-equipped volunteer corps throughout the country under the control and guidance of the central organisation.

13. Chapter 3 : "Iqbal My Father," by Javaid Iqbal, in Hafeez Malik, Ed., *Iqbal—Poet-Philosopher of Pakistan* (Studies in Oriental Culture, Number Seven—Iqbal, New York : Colombia University Press, 1971), p. 61.

14. Chapter 5 : "Ideology of Muslim Nationalism" by L.R. Gordon Polonskaya (a prominent Soviet Ideologist), in Hafeez Malik, Ed., op. cit., p. 121.

15. V. Kiernan, *Poems from Iqbal* (Bombay: Longmans, 1955), pp. 42-43.

colonial system which permitted developed nations to subjugate the less developed ones. Condemnation of the exploitative nature of Western civilisation frequently appears in his poetry during this period. In 1936 he wrote:

امتے بر امتے دیگر چرد دانہ ایں می کارد ، آں حاصل کرد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است پردۂ آدم دری سوداگری است[9]

[One nation pastures on the other,
One sows the grain which another harvests,
Philosophy teaches that bread is to be pilfered from the
hand of the weak,
And his soul rent from his body,
Extortion of one's fellowmen is the law of the new civilisation.
And it conceals itself behind the veil of commerce.]

He strongly stood as a valiant champion of the economic emancipation of Muslims as is testified by the following excerpts from one of his speeches made at Lahore:

"I am opposed to nationalism as it is understood in Europe, not because, if it is allowed tn develop at India, it is likely to bring less material gain to Muslims. I am opposed to it because I see in it the germs of atheistic materialism which I look upon as the greatest danger to modern humanity."[10]

"The people of Asia are bound to rise against the acquisitive economy which the West has developed and imposed on the nations of the East. Asia cannot comprehend modern Western capitalism with its undisciplined individualism."[11]

The following well-known verse from his poetry indicates the frame of his mind about his feelings towards the exploitative attitude of the West:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا[12]

[O. Residents of the West ! God's earth is not a shop ;
The gold you think to be genuine will now prove to be debased.]

9. *Pas Chih Bāyad Kard Ay Aqwām-i Sharq*/*Kulliyāt*, p. 30/826.

10. Presidential Address delivered at the Annual Session of All-India Muslim Conference at Lahore on 21 March 1932. See Sherwani, Ed., op. cit., p. 28.

11. Ibid., p. 39.

12. *Bāng-i Darā*/*Kulliyāt*, p. 141.

Lahore[6] are of significant importance and give the outlines of the strategy for his economic thinking.

Islamic Law Should be Further Developed in the Light of Modern Ideas. Islam is the basic ideology of Pakistan. This was clearly stated by Iqbal in his letter of 28 May 1937 to Quaid-i Azam:

"Happily there is a solution in the enforcement of the Law of Islam and its further development in the light of modern ideas. After a long and careful study of Islamic Law I have come to the conclusion that if this system of Law is properly understood and applied, at least the right to subsistence is secured to everybody."[7]

Iqbal visualised early the enforcement of Islamic Economic System as a solution to the economic problems of Muslims. An excerpt from his above-mentioned letter is given below in this context:

"But the enforcement and development of the Shariat of Islam is impossible in this country without a free Muslim state or states. This has been my honest conviction for many years and I still believe this to be the only way to solve the problem of bread for Muslims as well as to secure a peaceful India."[8]

The economic plight of Muslims prominently figured in his mind and he was desperately keen to find a solution to this problem. He attributed the following factors responsible for the poor economic conditions of Muslims: (1) Hindu money-lenders; (2) Capitalism; (3) Foreign rule.

Disagreeing with the atheistic socialism of Pandit Jawaharlal Nehru as a solution to the economic ills of Muslims, he firmly believed in the Islamic Economic Order as a panacea for their problems.

New International Economic Order. Iqbal was conscious of the exploitation which the rich Western nations forced upon the poor and underdeveloped Eastern countries of the world. He seems to have foreseen a new international economic order which is being hotly debated and discussed today in international forums.

Iqbal thought that the policy of capturing new colonies and markets was at the root of the sharpening antagonism among Western countries. His sense of justice was outraged by the

6. Presidential Address delivered at the Annual Session of the All-India Muslim League at Lahore on 21 March 1932. See ibid., pp. 26-43.

7. *Letters of Iqbal to Jinnah*, p. 18. 8. Ibid.

and historic struggle for the achievement of Pakistan. His verses, speeches and letters stand testimony to the fact that it was he who first hit upon the two-nation theory which led logically to the idea of two separate homelands.

It may be observed here that Iqbal had not yet clearly proposed a separate and independent State for Muslims. In the beginning he formulated the two-nation theory and later proposed sovereign Muslim States in the Muslim majority areas as the only definite goal of the long, persistent and glorious struggle for independence. It was emphatically stated by him between May 1936 and November 1937 in his correspondence with the Quaid-i-Azam.

In his Allahabad Address Iqbal stated:

> "The character of a Muslim State can be judged from what the *Times of India* pointed out sometime ago in a leader on the Indian Banking Enquiry Committee. 'In ancient India,' the paper points out: 'the State framed laws regulating the rates of interest; but in Muslim times, although Islam clearly forbids the realisation of interest on money loaned, Indian Muslim States imposed no restrictions on such rates', I therefore demand the formation of a consolidated Muslim State in the best interests of India and Islam. For India it means security and peace resulting from an internal balance of power; for Islam an opportunity to rid itself of the stamp that Arabian Imperialism was forced to give it, to mobilise its laws, its education, its culture, and to bring them into closer contact with its own original spirit and with the spirit of modern times."[3]

Iqbal provided a framework for an individual and for the Muslim national identity through his philosophical doctrine of *Khudi* which he expressed in his captivating poetry.

Historical Addresses of Iqbal. Iqbal delivered three speeches[4] on Budget in the Punjab Legislative Council of those days. He also delivered a speech on the resolution regarding application of the principle of assessment of income tax to the assessment of land revenue of 23 February 1928 in the Punjab Legislative Council.

His two historical Presidential Addresses of Allahabad[5] and

3. Sherwani, Ed., op. cit., p 11.

4. 1927-28 Budget, 5 March 1927: 1929-30 Budget, 4 March 1929: 1930-31 Budget, 7 March 1930. For relevant Budget speeches, see ibid., pp. 44-45, 59-61 and 62-65, respectively.

5. Presidential Address delivered at the Annual Session of the Muslim League at Allahabad on 29 December 1930. Reproduced in ibid., pp. 3-26.

that the Muslim majority areas of the subcontinent should be separated from the main subcontinent. Muslims and Hindus are two separate nations and could not live together, he pointed out. An excerpt from his Allahabad Address is given below:

"I would like to see the Punjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State, Self-Government within the British Empire, or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India."[1]

These words of Iqbal created a flutter in the circles of vested interests, but the Muslim nation found a powerful leader in the person of Quaid-i Azam Muhammad Ali Jinnah who made a great political issue of this reasonable proposal and, after seventeen years of relentless struggle, Pakistan was achieved. Iqbal, too, did not sit idle. He pursued the idea vigorously and continued fighting for the economic cause of Muslims till his demise in 1938. A few months before his death when negotiations were still going on between Quaid-i Azam and the British Government, he expressed his views emphatically on the subject and said that the only solution lay in the establishment of a separate homeland for Muslims. On 28 May 1937 he wrote:

"The problem of bread is becoming more and more acute. The Muslim has begun to feel that he has been going down and down during the last 200 years. Ordinarily he believes that his poverty is due to Hindu money-lending or capitalism. The perception that it is equally due to foreign rule has not yet fully come to him. But it is bound to come."[2]

This realisation came to the Muslim masses through Quaid-i Azam who waged the twin battle against the Hindu bourgeois and British imperialism and, in the end, succeeded in creating Pakistan where the Muslims are free to tackle with their problems in any manner they like.

It was Iqbal who issued a clarion call for the creation of a separate homeland for the Muslims of the Indo-Pakistan subcontinent, and it was this call which initiated the long, arduous,

1. Latif Ahmed Sherwani, Ed., *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* (Lahore : Iqbal Academy Pakistan, 1977), p. 10.

2. Iqbal wrote thirteen letters to Mr M.A. Jinnah (four in 1936 and Nine in 1937). The extract is from his letter dated 28 May 1937. See *Letters of Iqbal to Jinnah* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1974), p. 17.

dictionary from English into Urdu it was no easy to write or translate a book on Economics. Yet credit goes to Iqbal that he, not only introduced the subject in as simple a language as possible, but also, for the first time in the history of Urdu literature, rendered economic terms and terminologies into Urdu which served as a beacon light for the next generation of writers on Economics.

Poverty Affects Human Soul. This compilation of Iqbal is remarkable also in another way. He has included thought-provoking suggestions and marginal notes at various places which bespeak of his ingenuity and inquisitive mind. He has written an introduction which, in later years, proved a landmark in the political history of the subcontinent. He underscored the relations between economic activity and human psychology and raised the question of the effect that a man would have on his body and mind if he is unable to meet both ends meet. And then he himself provided the answer saying that poverty affects human soul very deeply. "The mirror of soul is tarnished," he wrote, "and man is reduced to nonentity both morally and socially". Iqbal felt deeply at the poverty of people in the Indo-Pakistan subcontinent in the post-1857 war period. "Is poverty indispensable in the present-day world economic order? Is it not possible that the heart-rending bewailings of the poor in the streets of India are silenced for ever? Is it not possible that the heart-moving and pathetic scenes of poverty are effaced from the world map for ever?

Iqbal continued his contemplation on questions he had raised in his treatise on Economics as far back as 1903, and found the answer in 1930 when he delivered his famous address at the Allahabad session of the All-India Muslim League. At that time the poverty of India and especially of Muslims had touched the rock bottom as a result of the British policy of Imperial Preferences to shift the burden of the world economic crisis (i.e. Great Depression) of 1929-30 to the colonies. India had to resort to largescale cut in public expenditure. The most to suffer were Muslim employees, labourers and business men who were already living on margin.

Economic Genesis of Pakistan Movement. Since the Muslims had been driven to this plight by the exploitative manoeuvres and discriminatory attitudes of the domestic and the foreign rulers, the only way out, Iqbal proposed in his Allahabad address, was

ECONOMIC PHILOSOPHY OF IQBAL

Dr Khawaja Amjad Saeed

Iqbal—The Anti-Imperialist. Iqbal, the great thinker of Islam, was the first economist of the Indo-Pakistan subcontinent to raise his voice against the exploitation of Muslims by domestic and foreign classes controlling the means of production. It was not an easy task to open one's mouth on such matters in the late nineteenth or early twentieth century against foreign imperialists who held Muslims responsible for the War of Independence (1857), and clamped censorship and other restrictions on speeches and writings. Yet Iqbal picked up courage to expose the designs of the alien rulers working under the cloak of "Imperial Liberalism" even when he was only a student at the Government College, Lahore, and used to recite his poetry in the annual gatherings of the Anjuman Ḥimāyat-i Islām. In the beginning he composed his verses in the traditional low key but gradually he changed his tune until his thunders rocked the British Empire and finally ripped open the Imperial Crown glittering with the Koh-i Nūr snatched from the Muslim Emperors of India.

First Urdu Publication on Economics. Iqbal started his career in 1899 as a teacher of history and philosophy at the Lahore Oriental College. It was in 1903 that he wrote a book on Economics in Urdu : *'Ilm al-Iqtiṣād.* That was the time when the classics of Adam Smith, John Stuart Mill, Ricardo, Alfred Marshall and Taussig were taught all over Europe. But in the Indo-Pakistan subcontinent even teachers and scholars had only a hazy idea of this subject. In fact, except for three Universities, it was not yet introduced at the University level anywhere in the Indo-Pakistan subcontinent. But the talented poet not only studied this subject, he also familiarised it to the Urdu-knowing public.

This publication established Iqbal as the first Muslim economist of the subcontinent. In the absence of a technical

For the attainment of these objectives we may recommend for practical purpose that:

(*i*) Science should be made a God-seeking, God-appreciating and God-finding source of knowledge. For this purpose the concept of *Tauḥīd* should be integrated with scientific teachings.

(*ii*) The *sīrat* of the Holy Prophet (P.B.U.H.) should find a central place in our educational system so that the students develop an emotional and intellectual attachment with his great personality and practically follow him as a model of ideal character throughout their lives.

(*iii*) The Islamic concepts of equality (*masāwāt*), fraternity (*ukhuwwat*) and freedom (*ḥurrīyat*) should be taught and inculcated in the students so that they are enabled to practise "spiritual democracy" when they start practical life after their education.

God-appreciative science. It is now for the Muslim scientists to play the role of mystics and evolve "a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind".[24]

Spiritual Democracy. Iqbal views democracy as the most important aspect of Islam.[25] "Islam," says he, "has a horror of personal authority. We regard it as inimical to the unfoldment of human individuality."[26] According to him, the "best form of Government for such a [Muslim] community is democracy, the ideal of which is to let man develop all the possibilities of his nature by allowing him as much freedom as practicable".[27] He. however, confesses that the Muslims with democracy as their political ideal could do nothing for the political improvement of Asia and that their "democracy lasted only for 30 years and disappeared with their political expansion".[28] He pays rich tribute to the British empire which spread this civilising factor with missionary spirit in the political evolution of mankind.[29] But at the same time he also maintains that democracy in Europe could not fully bloom and soon degenerated into an instrument of exploitation:

> "The idealism of Europe never became a living factor in her life, and the result is a perverted ego seeking itself through mutually intolerant democracies whose sole function is to exploit the poor in the interest of the rich."[30]

Our educational system must, therefore, provide instruction, training and practice in the Islamic concepts of freedom and equality in order to bring about that kind of "spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam."[31]

Conclusion. Briefly speaking, the central theme of Iqbal's educational philosophy is to produce an Islamic type of personality and character through the training of human will so that they can play their destined role in the world in meeting the challenge of this age. According to him, "humanity needs three things to-day:

[*i*] a spiritual interpretation of the universe,

[*ii*] spiritual emancipation of the individual."

[*iii*] spiritual democracy.[32]

24. *Reconstruction*, p. v.
25. S.A. Vahid, Ed., *op. cit.*, p. 51.
26. Ibid., pp. 52-53.
27. Ibid., p. 54.
28. Ibid.
29. Ibid., p. 52.
30. *Reconstruction*, p. 179.
31. Ibid.
32. Ibid.

Individual's Spiritual Emancipation. In the training of human will for spiritual emancipation, Iqbal maintains that "the medium of great personality" is essential. For him religion of a people is "the sum total of their life-experiences finding a definite expression through the medium of a great personality".[19] He believes that the personality of the Holy Prophet (P.B.U.H.) is operative in the spiritual emancipation of individuals and all mankind, and will continue to be so for all times to come.[20] Our educational system must, therefore, impart such instruction to its educatees as motivates them to follow the life of the Holy Prophet (P.B.U.H.) as an ideal of individual spiritual emancipation of the highest order as well as for the creation of a unique society based on the freedom and equality of all the individuals. He says: "in view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth".[21] He also revered the illustrious personalities of great Muslim saints (mystics) as in their company great transformations of character used to take place and the model of the Holy Prophet (P.B.U.H.) shone in their lives in full glory. He greatly admired their role in the society as upbringers.[22] He, however, lamented that such saints are so rare in our times, and it saddened his heart that this great institution of sufism had become so barren.[23] For the revival of this great institution he prescribes neo-mysticism of

19. S.A. Vahid, Ed., op. cit., p. 31. Iqbal derives this idea from the following Quranic verses :

لکل امت رسول

and

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ

20. *Jāvid Nāmah/Kulliyāt*, p. 128/716.

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو ہر کہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نورِ مصطفیٰ او را بہا است یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفیٰ است

Also see Iqbal's letter to Muhammad Niyazuddīn Khān published in *Makātib-i Iqbal* (Lahore : Bazm-i Iqbal), p. 40.

21. *Reconstruction*, pp. 179-80.

22. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*. p. 14/306 :

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسماعیل کو آدابِ فرزندی ؟

23. *Asrār-o Rumūz/Kulliyāt*, p. 18 :

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے بوسہ زن بر آستانِ کاملے

beyond the concrete."[12]

Neomysticism of Science. Thus, according to Iqbal, science is important for two reasons : (*i*) It bestows *power* on man which enables him to capture the material world, and (*ii*) it sharpens his insight for a closer and better appreciation of God.

Science and technology, therefore, assume an extremely important place in Iqbal's philosophy of education. He regards the scientific observer of Nature as a kind of mystic seeker in the act of prayer; because scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behaviour of Reality."[13]

"The quest after a nameless nothing, as disclosed in Neo-Platonic mysticism—be it Christian or Muslim—cannot satisfy the modern mind which with its habits of concrete thinking demands a concrete living experience of God."[14]

The education of science thus become a God-seeking, God-appreciating and God-finding activity in the educational system of Iqbal which "disenthrals man from fear giving him a source of power to master his environment".[15] He, therefore, proposes an educational system in which "Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies"[16] and are no longer antagonistic. For him science blended with religion is a kind of mysticism most appropriate to the minds of the present generation. He proclaims emphatically that science divorced from religion is nothing but blindness and woefully laments that secular science and technology presently in vogue in our educational system inculcates a forgetful attitude towards God. He, therefore, raises a clarion call for waging war against Godless science which has polluted the minds of the present generation.[17] He exhorts the Muslims to create a new world order by integrating science with religion in their educational system so that it gives "a spiritual interpretation of the universe" which is one of the basic needs of humanity today.[18]

12. *Reconstruction*, p. 131.
13. Ibid., p. 91.
14. Ibid., p. 90.
15. Ibid., p. 30.
16. Ibid., p. vi.
17. *Zabūr-i 'Ajam/Kulliyāt*, p. 95/487 :

اے مسلماناں فغاں از فتنہ ہائے علم و فن

اہرمن اندر جہاں ارزاں و یزداں دیریاب !

خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ عشق را با زیرکی آمیز دہ

18. *Reconstruction*, p. 179.

becomes the illuminating centre of man's self-consciousness, he realises his real position in the universe as one of the greatest energies of Nature called upon by God to remake and refashion the universe by conquering the natural environment and bringing an ideal social order into being.

Character. Every educational endeavour should, therefore, aim at carving out of human life a *character* which Iqbal regards as "the ultimate equipment of man, not only in his efforts against a hostile natural environment, but also in his contest with kindred competitors after a fuller, richer, ampler life."[9] It is, therefore, not difficult to understand Iqbal's utter dissatisfaction and disgust with those educational systems which restrict their function to mere intellectual development of the human self. He favours only that type of educational system which can bring out characters or volitional personalities:

"The intellectual self is only one aspect of the activity of our total self. The realisation of the total self comes not by merely permitting the wide world to throw its varied impressions on our mind, and then watching what becomes of us. It is not merely by receiving and intellectually shaping the impressions, but mainly by moulding the stimuli to ideal ends and purposes that the total self of man realises itself as one of the greatest energies of nature."[10]

When the love of God dominates the entire will-hierarchy of man he develops a personality with a Divine taste kindling an insight of looking upon the world of matter as subservient to man in the realisation of his social goals.

Struggle. The obstruction of the world of matter in the realisation of human ideals, then, becomes an incentive for struggle and a favourable circumstance in the development of his self. Science is a useful weapon in this struggle. According to Iqbal, "the Universe that confronts us is not *bāṭil*. It has its uses." The world of matter is an indispensable obstruction which forces our being into fresh formations. Its most important use is that, in our efforts to overcome the obstructions offered by it, we "sharpen our insight and prepare [ourselves] for an insertion into what lies below the surface of phenomen" "coming closer to God. He believes that "it is the intellectual capture of and *power* over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass

9. S.A. Vahid, Ed., op. cit., p. 41.
10. Ibid., p. 115.
11. Ibid., p. 114.

only such a personality is worth the name of personality as the Holy Qur'ān warns :

"And be not ye as those who forgot Allah, therefore He causeth them to forget their souls (personalities)" (lix. 19).

This verse is the very basis of Iqbal's concept of the self.[7] His concept of soul, personality, ego or self is, therefore, only that kind of man's self-consciousness which is aroused and activated by God-consciousness.[8] When God-consciousness

7. The present author pointed it out for the first time in his serialised article under the caption *Khudi Aur Ākhirat* which appeared in *Islāmi Ta'līm* two-monthly Journal of the All-Pakistan Islamic Education Congress, Lahore, in Vol. I, No. 2 (March-April 1973), and again in Vol. II, No. 4 (July-August 1974) that Iqbal derived his idea of the self from this verse of the Holy Qur'ān. The views of the author were confirmed indirectly by Sayyid Nazir Niyazi in his "Reminisences" published in the *Mithāq* (a monthly journal of Anjuman Khuddām al-Qur'ān, Lahore), January-February 1974, p. 74. The relevant portion is reproduced below :

"نٹشے کا فوق البشر زیرِ بحث آیا تو میں نے درخواست کی کہ اس باب میں دانستہ یا نادانستہ جو غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں یا کر دی گئی ہیں ان کا ازالہ ضروری ہے - ناقدین نے خواہ مخواہ فوق البشر کا سلسلہ نائبِ حق سے جوڑ رکھا ہے - فرمایا : ان کا ازالہ تو میں کر چکا - میں نے جو کچھ کہا میرے ناقدین اسے غور سے کیوں نہیں پڑھتے ؟ میں نے عرض کیا : میں انہیں کے خیال سے کچھ ضروری سمجھتا ہوں کہ ان غلط فہمیوں کے پیشِ نظر چند ایک باتوں کی ایک حد تک وضاحت ہو جائے اور وہ بھی آپ کی طرف سے ، تو اچھا ہوگا - فرمایا : اگر تمھارا ایسا ہی خیال ہے تو کل سہ پہر کا وقت مناسب رہے گا - ذرا جلدی چلے آنا - دوسرے روز حاضرِ خدمت ہوا اور کاغذ قلم لے کر بیٹھ گیا ، تو فرمایا : یہ سامنے کی الماری میں قرآن مجید رکھا ہے - قرآنِ مجید اٹھا لاؤ - میں اپنے دل میں سمجھ رہا تھا کہ شاید مجھ سے فلسفہ کی بعض کتابوں کی ورق گردانی کے لیے کہا جائے گا - میں قرآن اٹھا لایا تو ارشاد ہوا : سورۂ حشر کا آخری رکوع نقل کر لو - رکوع نقل کر چکا تو پھر چند ایک عنوانات کے تحت یکے بعد دیگرے کچھ شذرات لکھوانے لگے - یہ دن تھا جب میں پوری طرح سمجھا کہ اقبال نے نائبِ حق کا جو تصور قائم کیا ہے اس کی اساس فی الحقیقت کیا ہے -"

The Quranic verse quoted by Iqbal is the first verse of the portion of the Holy Qur'ān which Sayyid Nazir Niyazi was asked by Iqbal to reproduce.

8. *Ḍarb-i Kalīm/Kulliyāt*, p. 15/477 :

خودی کا سرِّ نہاں لا الٰہ الا اللہ   خودی ہے تیغ ، فساں لا الٰہ الا اللہ

Personality Aspect	*Needs*		*Will-Attitudes*
Socio-cultural	1. Education		Will to acquire knowledge and skill
	2. Training for economic products		Will to produce and earn
Psychological	1. Cognition 2. Conation 3. Affection	Harmony	Will to cognition Will to conation Will to affection
Psychical	1. Conscious 2. Unconscious	Harmony	Will to harmonise consciousness and unconsciousness
Transcendental	1. Knowledge		Will to know the Ultimate Reality
	2. Art		Will to transfer world into aesthetic order
	3. Morality		Will to transfer world order into moral order
	4. Religion :		
	(*a*) Communion with God		Will to have communion with God
	(*b*) Efficacy of Prayer		Will to pray
	(*c*) Yearning to live in eternal conscious co-presence with God.		Will to love God and achieve eternal life
	5. Ideal social order		Will to achieve ideal world order

Each of the wills listed above is an *energy* or *force.* Human personality can, therefore, be conceived as a combination of these forces which admit of various arrangements.[6] These various arrangements/formations of the wills are referred to as *Shākila* by the Holy Qur'ān which determine the value of man's actions :

"Every man acteth after his own manner but your Lord knoweth who is best guided in his path" (xvii. 84).

One definite arrangement in which the transcendental (more specifically, religious) wills assume the governing or directive role is the real personality of man. Such personality is bestowed on man as his potential nature, the actualisation of which must be the highest aim of life and hence the ultimate aim of education. To achieve his real personality man has to make effort and various wills have to be arranged in such a manner that the will to love God becomes the supreme overriding will and all other wills are governed and disciplined by it. When a personality with such will-attitudes is constituted, man takes a new birth. In fact,

6. Javid Iqbal, Ed. (Muhammad Iqbal), *Stray Reflections* (Lahore : Sh. Ghulam Ali & Sons, 1961), p. 17.

THE KEY POINT IN IQBAL'S EDUCATIONAL PHILOSOPHY

Muzaffar Hussain

For any meaningful discussion on Iqbal's educational philosophy it is essential that we should first try to understand his views on man's nature, and his ultimate destiny. According to Iqbal, the "essential nature of man, then, consists in *will*, and not intellect or understanding".[1] He regards human will as "a germ of infinite power, the gradual unfoldment of which must be the object of all human activity".[2] In his view, "a strong will in a strong body is the ethical ideal of Islam".[3] Criticising the educational system of his times he says very emphatically :

> "I venture to say, that the present system of education in this country is not at all suited to us as a people. It is not true to our genius as a nation, it tends to produce an un-Muslim type of character, it is not determined by our national requirements, it breaks entirely with our past, and appears to proceed on the false assumption that the ideal of education is the training of human intellect rather than human will."[4]

The key point in Iqbal's educational philosophy, therefore, is the training of human will.

Personality. Man's personality can be defined as a combination of various wills held together by a unity of directive purpose.[5] To explain more elaborately, the wills constituting the various aspects of human personality can be listed as below :

Personality Aspect	*Needs*	*Will-Attitudes*
Biological	1. Food	Will to be
	2. Dress	Will to live
	3. Shelter	Will to survive
Socio-biological	1. Marriage	Will to survive and preserve species
	2. Procreation	

1. Syed Abul Vahid, Ed. *Thoughts & Reflections of Iqbal* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1964), p. 35.

2. Ibid. 3. Ibid., p. 41 4. Ibid., p. 45.

5. Allama Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1965), p.

who could base his statement on Revelation ; then what he is left to be is an eminent thinker with a gifted insight, which he really was.

It is remarkable that the visitors from outer space were invariably portrayed as ugly creatures while, contrarily, Iqbal tells us that Martians are well-dressed and handsome creatures. To our astonishment Cedric Allingham[41] had cited the same in 1954. According to Iqbal, Martians are far more advanced than us in all respects and they are not only outstanding scholars, linguists, scientists, geologists, biologists and astrobiologists, but they are the masters of space and they can fly to other planets with as much ease as we travel from one city to another. However, we have no alternative but to regard Iqbal's work a science-fiction at the moment, which may prove its own worth along with the scientific progrecs and shocking discoveries in the future.

41. Cedric Allingham, *Flying Saucers from Mars* (London, 1954).

purposes, the only question that remains to be answered is as to why man is trying to reach some other planet so anxiously. A reply that comes from modern scientists is that the speed of the growth of population on our Earth is tremendous while our resources are limited, therefore we must possess[38] another planet to migrate to and also to utilise its resources to live a better life on this Earth. The Holy Qur'ān tells us that "Man" is hasty and ignorant, and now we realise that he really is, because he fails to understand that, though the resources on Earth are limited, they are not insufficient for mankind. Is it not a fact that we have not exploited the whole earth as yet ?

Before I conclude it seems imperative to return to the question of the possibility of life on Mars. We cannot omit the possibility of life on Venus also, which is rapidly becoming a rival in this regard and Dr John Strong, Professor of Experimental Physics at the Johns Hopkins University (U.S.A.), is very hopeful of finding the existence of an intellectual life on this planet, but we have to deal with Mars here and not with other planets. Another American biologist, Dr Sanford Siegel,[39] Head of the Extraterrestrial Biology Department Research Institute, Tarrytown (N.Y.), believes that an intellectual life may exist on the planet Mars. In the opinion of Nikolai Semyonov,[40] an eminent Russian pyhsicist and a Nobel Prize Winner, "Mars has an atmosphere, though rarefied, with little oxygen for breathing, but our thermonuclear reactors may help to create an atmosphere and a climate *favourable to human life* on that planet. Mars has water and oxygen could come from water and from rocks too." Now there is reason to infer that if man can make a planet habitable, it may prove to be inhabited already by some intellectual being, with a slight difference in organism.

There is no doubt that before the death of Iqbal in 1938, some science fictions including H.G. Wells' *First Man On the Moon* and *The War of the Worlds* were in the world market and the photographs of the canals on Mars had been talked of for a long time, yet there was nothing to help Iqbal in portraying an intellectual life on Mars so lucidly. It is an incontrovertible fact that Iqbal was neither a scientist in the strict sense nor a prophet

38. *Sputnik*, January 1967, p. 216
39. *Daily News*, Karachi, 2 April 1965.
40. *Sputnik*, January 1967, p. 179.

The famous Tassili frescoes which were found in the heart of the Sahara by a French military officer, Brenand, also mention some egg-like big objects from heaven. Another French expedition led by Henri Lhote found that, apart from the pictures of animals and hunting scenes, these frescoes depict strange figures dressed in what looks exactly like the most modern space-suits and the spherical helmets which are attached to the suits. Lhote[36] regards these enigmatic figures as "Martians". Describing the ancient drawings on the cave walls, the French explorer says that one of them depicts a man appearing from an egg-shaped object covered with concentric circles. To our astonishment there is a similar Peruvian legend according to which the ancient inhabitants of Peru were born from bronze, gold and silver eggs which had fallen from heaven. Jean Elisee Reclus has referred to this legend in his work entitled *La Terre.* We find that the French discovery, the Peruvian legend and the Greek mythology, according to which Helen and Nemesis were born of celestial eggs, have much in common. There is also a Latin American legend of the same type and we can infer that the legend of the celestial eggs, like other legends, would have originated from some *bonafide* impression of an actual event.

During excavations at different times in Japan, their archaeologists have also found some figurines (*dogu*) depicting human beings in odd-looking space-suits, with helmets wholly covering their heads. On their heads are visible marks of something like slit-type glasses, breath-filters, antennae (hearing aids) and even a kind of device to see in the dark. Reviewing the latest Soviet space achievements, a German magazine[37] printed a selection of rock-drawings and photographs of *dogu* and cited that these figurines were ample proof that our Earth has been visited by some beings from another world. Many similar rock pictures have been discovered throughout the world. There are pictures of spacemen on cave walls in the Val Comonique, the Swiss Alps, in Australia and at a place, twenty-five miles from Farghana, near the city of Navoi, in Soviet Central Asia, but I will not take all of them into account unnecessarily.

Now when it is proved that some kind of intellectual life is possible outside our world and this too that some intelligent beings have been visiting our Earth from outer space for peaceful

36. Ibid. 37. *Freie Welt*, Nov. 1966.

the caves, but when the secret of the spirals was disclosed by these experts, the report was so shattering that its publication was banned by the Peking Academy of Prehistory. However, the ban was lifted very soon and the author published his book under an intriguing title. The caves high up in the Bayan Kara-Ula Mountains where the rock-images and inscriptions were discovered are inhabited by the Ham and Dropa tribes. When one of the hieroglyphs was deciphered it was revealed : "The Dropas had come down from the clouds in the gliders and when the men on Earth understood their sign-language they realised that the new-comers had peaceful intentions." Another Ham hieroglyphic inscription expresses regret over the loss of their own spaceships during a dangerous landing in high mountains and their failure in an attempt to build new ones on this Earth. For the sake of advanced research these mysterious discs were sent to Russian scientists who scraped them and found that these discs contained a large amount of cobalt[34] and other metals which are not found on our Earth. It was a shocking discovery when the Russian scientists found these discs were still vibrating to an unusual rhythm as if they carried an electric charge or were part of an electric circuit. These discs are of course a challenge to science. According to an ancient legend of China, once upon a time some small, gaunt, yellow-faced men had come down from the clouds. They had very big heads and extremely thin and weak bodies. The Chinese rode on their fast horses, fought against them and ultimately they fled away. Now the reality seems to confirm the legends. In some of the Bayan Kara-Ula caves archaeologists and speleologists have found 12,000-year-old vestiges of graves and skeletons. These remains belong to human beings with huge craniums and underdeveloped skeletons. The Chinese expeditions which discovered the burial grounds reported that they had found "an extinct species of ape," but the Russian scientists rejected this view on the ground that the apes do not bury their dead and they have no ability to write hieroglyphic symbols on stone discs.

Still more astonishing is that the inner walls of the caves are covered in many places with pictures of the rising sun, the moon and the stars, spaced by a multitude of pea-sized dots representing spaceships which are coming down from the sky and landing[35] in a mountainous region.

34. *Sputnik*, January 1967, p. 165. 35. Ibid., p. 166.

Before proceeding further I would imply that Iqbal was not wrong when he cited in *Jāvid Nāmah* that the Martians are the masters of space; they visit our Earth whenever they like and they can speak our languages. They know many things about us while we know nothing about them as yet.

Evidence From the Ancient Record

Now the fourth question is whether the inhabitants of some other planets have been visiting our Earth or not. In the past we had no reply but now when we have benefited from recent discoveries of some strange rock-images in Japan, Australia and Uzbakistan (U.S.S.R.), specifically in Farghana District, the native place of Bābur and Humāyūn, we are in a position to assume that the phenomena which we term U.F.O.'s are not strange and modern and these objects were known to the ancient world before us, but most probably they too were ignorant about their origin and that is why we find rock-images without descriptive inscriptions. These rock-images depict very strange man-like creatures wearing pressure-suits, pressure-helmets and fully equipped with breathing-filters, slot-goggles (to see in the dark) and transmitters in the form of helmet-peaks. These images are very old and they are placed in the Bronze Age, say about 2000 B.C.

According to a Russian report,[32] "It was 1965 when a Chinese archaeologist startled the whole world by his hypothesis, implying that the spaceships from some other world have been visiting our Earth for the last 12,000 years", i.e. 10,000 B.C. A German magazine[33] had observed in its review that for the last twenty-five years Chinese archaeologists have been exploring the caves in the Bayan Kara-Ula Mountains, on the border of China and Tibet and they have been discovering odd-looking stone discs covered with indecipherable writing. About 716 discs are already discovered which are apparently thousands of years old. Like a gramophone record, each disc has a hole in its centre from which a double-groove spiral makes its way to the circumference. The grooves are not sound tracks, but the oddest writing in China and in the rest of the world. The Chinese archaeologists and palaeologists took a very long time to decipher the ancient writings o

32. *Das Vegetarische Universum.*

33. "Groove Writing Relating to Spaceships As Recorded on th Discs, Existed 12,000 Years Ago." Cf. *Sputnik*, January 1967, p. 165.

from the ground and in the air. In addition to these reports[28] many people have reported similar experiences from the Soviet Baltic Republics and from Gorky, Kharkov, Murmansk and other regions of the U.S.S.R.

It is a reasoned statement by Russian scientists and, though there are hundreds of pieces of evidence from America, Australia and other places, there is no need to list them here. Therefore I leave aside the story of Truman Bethurum who claimed that he had spent some time on a Saucer from a planet Clarion whose captain was a beautiful woman named Mrs Aura Rhanes and other similar stories including that of George Adamski of California who claimed that he had been on friendly terms with some Venusians, Martians and Saturnians and that he had some experience of flying on Saucers, or the story of Cedric Allingham who produced[29] a photograph of his Martian friend whom he had met on the coast of Scotland. It will be interesting to refer to a report[30] about a "Visiting Card From Outer Space," which carried a story told by Joao de Rio, an employee of the National Wagon Factory at Cruzeiro, who met a visitor from Outer Space. "He was a tiny fellow having large luminous eyes and who addressed him in perfect Portuguese. He handed his visiting card to Joao. It was a piece of a strange metal which is not found on our Earth and it carried an incription in some unknown language."

On the basis of the account which we have taken into consideration, it can be inferred that the U.F.O.'s (Flying Saucers) are something real and not imaginary. Now these Flying Saucers are recognised by American and Russian scientists including a man of the calibre of Boris P. Konstantinov who is the Vice-President of the Academy of Sciences (U.S.S.R.) and who has seriously dealt with the problem and collected[31] all the important treatises written by top-ranking Russian scientists. In the same collection F.Y. Zigel on scientific grounds has rejected all those who regarded the U.F.O.'s as "Sensory Aberrations" or as "Atmospheric Phenomena".

28. Ibid., pp. 77-78.

29. Donald Keyhoe, *The Flying Saucer's Conspiracy*.

30. *The Washington Post* (Paris edition) 24 April 1967, reported on the basis of a book, *The International Cosmos* edited by Boris which includes articles written by prominent biologists and astrophysicists.

31. *Sputnik*, Jan. 1967, pp. 162 81.

Research Society" (Australia), had issued a statement[25] to the Press in July 1963, on the basis of some trustworthy evidence of those responsible citizens who had seen the Flying Saucers themselves. One of his witnesses from South Australia was actually reduced to a nervous breakdown when he encountered a bright red object on the roadside near the small township of Sandy Creek. He revealed that the unusual craft was parked across the road but when he stopped his car to investigate it, the craft made a dreadful noise and shot up into the sky, leaving a trail of jet-like smoke. Norris also disclosed that two "space-balls" which were found near Broken Hill were identified by the scientists as being parts of some strange type of spacecraft. Another report was recorded on the authority of an Australian Church Mission in England. Thirty-seven natives had seen some Flying Saucers a few hundred feet above the building of the Mission at Papua (New Guinea) in June 1959. Marie Pierre Larrive[26] believes in the existence of Flying Saucers but fails to understand the purpose of their visits. Vasily Kuprevich, President of the Academy of Sciences of Byelorussia, holds a different view. In his opinion,[27] they are still visiting the Earth without contacting people and their intellectual development may have attained such a level that they hold us no higher in their opinion than we do our ancestors, the cavemen.

On 16 August 1960, in the presence of other geologists, N. Sochevanov, a geologist himself, saw an orange disc with a sizeable diameter between the mountain tops near the village of Koktal in Kazakistan. On 12 July 1964, Professor V. Zaitsev was flying from Leningrad to Moscow aboard a TU-104-A, when he saw that a huge disc suddenly appeared below the liner's fuselage, flew a parallel course for a while and then turned aside with a burst of speed. L. Tsekhanovich, an astronomer and geodesist, reported that he had seen a disc diving over Novy Afon, Abkhazia, on 24 September 1963. In the following year, on 17 June 1966, V. Krylov, a geophysicist, witnessed a similar phenomenon with a group of colleagues over an outlying district of Elista, in Northern Caucasus. The trajectory of the flying object was somewhat devious, almost spiral. V. Akhuratov, an experienced Arctic flier, has observed U.F.O.'s many times

25. *Daily News*, Karachi, 30 July 1963.
26. *Dawn*, Karachi, 15 May 1966. 27. *Sputnik*, Dec. 1967, p. 77.

saucers and some scientists like Dr Donald H. Menzel,[20] a professor of Astrophysics at Harvard University, belied all the witnesses and declared that the so-called Flying Saucers were not spaceships but merely "sensory aberrations" of various kinds, or "atmospheric phenomena," but he and other scientists like him could not convince educated people in America and Russia who understand what an atmospheric phenomenon means. Today "optical illusion" theories of flying saucers carry no weight and they are rejected by Russian and American scientists, including Professor J. Hynek, the astro-physicist, and Professor. F. Salisbury, the astrobiologist. Dr Valleo,[21] another participant in the 1966 International Mathematical Congress held in Moscow, is of opinion[22] that the question of the visitors from outer space should be considered seriously.

So far as the reality of Flying Saucers is concerned, we know nothing definitely, but so far as their appearance is concerned, they are generally of oval shape, glowing with red and green lights. They are either cigar-shaped or like flattened balls. Their searchlight is very glaring and their speed is tremendous. Thousands of people have seen them throughout the world and once in early 1955 I saw them myself, when I was residing in Garden East (Karachi). They were four in number and were hanging in the sky near the mosque of Pakistan Quarters. The most tantalising habit of man is that he rejects everything which is beyond his reach or understanding and it naturally hampers his progress in many cases. Dr Gustave Naan,[23] a prominent Estonian scientist, is of opinion that our common sense becomes a most unreliable adviser when we are confronted with a perfectly new situation. There is a lot of literature on U.F.O.'s now and Daniel Cohen has discussed this issue in his review[24] on some books and articles in the *Science Digest*, but we have no scope for detailed discussions here and therefore a brief survey will suffice to understand the present situation of the U.F.O.'s.

Mr Colin Norris, the Vice-President of the "Flying Saucers

20. Donald Manzel, *The World of Flying Saucers* (N.Y. edition).

21. Dr Jacques Valleo, author of *Anatomy of Phenomenon*, published by Henry Regnery & Co., New York. He is a French mathematician and astronomer now residing in Chicago (U.S.A.).

22. *Sputnik* (Digest,) Dec. 1967, p. 78. 23. Ibid., p. 79.

24. *Science Digest*, June 1965, pp. 41-44.

to maintain that Homo-sapiens must be the ideal model for life on the other world."[18] Now, what we conclude is that no particular combination of specified elements is required to give birth to a living organism which invariably comes into existence under unknown circumstances, very mysteriously and only by the Will of God; therefore "Life" can be anywhere even in the coldest planet like the Moon or the hottest like the Sun.

Visitors From Outer Space

It is already noted that Iqbal mentions the Martians' visitation to our Earth from time to time and to support this idea we shall have to produce documentary evidence, but first of all we should take into account the amazing stories about the mysterious U.F.O.'s (Unidentified Objects = The Flying Saucers) which will help us understand the problems of space-travel and the depth of our knowledge. Evidently our knowledge of outer space and universe is poor and our information scanty. We also find that our expanding knowledge about the Universe is creating puzzles. "As much as man unravels each new mystery, he is assailed by fresh doubts and torments for he has caught a glimpse of another mystery lying ahead. For the explorer in any field it is probably yet undiscovered territory vaguely seen in the distance that sparks the search for knowledge," is rightly observed by Vyacheslav Zaitsev.[19]

According to reports that appear occasionally in the Press, we can assume that the Flying Saucers began to appear after the use of Atom Bombs by America in Japan in 1945 and since then until now they have been appearing mostly in Russia, America, Britain, France, Australia and at last in China, which indicates that there is some mystery behind their visits and these mysterious visitors are seriously concerned with our Atomic tests and similar nuclear activities which are evidently less peaceful and more destructive, while it can be visualised at the same time that the destruction of our planet will involve some other planets within the Solar system or eventually it may cause the death of the Solar system as a whole.

In the beginning people did not take any serious notice of these mysterious shining objects which were generally shaped like

18. Jackson and Moore, op. cit., p. 115.
19. *Sputnik* (Monthly Digest). Jan. 1967, p. 164.

similar to those on the Earth, would it be legitimate to assume that because life has come into existence on the Earth, there must necessarily be life also on the other world *though perhaps in different forms* from those with which we are familiar ?

"On the other hand, if we could show that the conditions on another world differed from those on the Earth to such an extent, would it be a legitimate conclusion that the other world must be a world devoid of life ?

"May we not have some justification for assuming that the forms of life that now exist on the Earth have developed through a slow process of evolution, to suit those conditions and that if different conditions were found to prevail elsewhere in the universe, different forms of life might have evolved ?

"It is conceivable for instance that we may have beings, the cells of whose bodies contained silicon instead of carbon which is an essential constituent of our cells and of all other living cells on the Earth."

When we scrutinise the statement of Sir H. Spencer Jones, we find that his difficulty in not knowing the Origin of Life on this Earth with certainty is in vain because even a certain knowledge about it, apart from the Divine Revelation, would have proved futile to establish the fact that a living organism becomes essential when such and such conditions are available.

Secondly, even conditions to those on Earth may not similar essentially be the cause of life, on the one hand, while, on the other hand, there can be "Life" in different conditions, even in adverse circumstances, because the patterns of life are innumerable like stars in this universe, and we have no clear idea of the "Musts" and "Must-nots" for a certain organism which is not similar to our own and which is not known to us as yet.

Thirdly, modern biologists are not justified in assuming that life on our Earth has developed through a slow process of evolution because evidently the Darwinian Theory of the Species is an outdated hypothesis already rejected by many biologists. I have previously cited that Darwin was not serious about his hypothesis and that is why it is full of absurdities. Sir Jones is also self-contradictory on the point of evolution because he stated previously that people have no certain knowledge of the origin of life on this Earth. This and other similar difficulties of men are due to their disbelief in God and His Power of creation. However, we infer on scientific ground that there is a possibility of life on other planets, though it may be different from ours. Jackson is not wrong when he says that "it would be a sheer conceit on our part

Theory of Anaximander once again ; but it should be noted that some organisms can survive without oxygen and water.

After a critical survey of opinions about the origin of life, no one can deny that almost all the biological definitions of "Life," "Psyche" (Mind), Soul (Arabic, *Nafs*) or the "Spirit" (Arabic *Rūḥ*) are entirely unsatisfactory and it is all due to our so-called "Rationalism," otherwise the Divine Message would have satisfied those who claim to be Christians or Jews. The Muslims are satisfied and they believe that "Life" or "Spirit" (*Rūḥ*) is the "Will of God"[16] which cannot be explained despite all our efforts and attempts. We find that all the attempts are abortive and all the efforts are futile. Evidently the "Spirit" (*Rūḥ*) is a separate "Entity" and not a bi-product or the result of some biological process as the modern scientists believe. It is clear that the first hurdle to be removed is the misconception of the "Origin of Life" without which we cannot solve our problems quickly.

Exobiology : The Extraterrestrial Life

The second question is : "Should life exist on our Earth only and, if not, then what is the possibility of life on other planets and in what circumstances ?" In reply we have nothing to argue against the possibility of life on other planets but to admit plainly that this is not necessary for a living organism to exist on our planet alone despite the fact that some scientists insist that there should be similar circumstances on another planet for the existence of a living organism. This is the point where I differ and in my opinion they are slightly mistaken because a different kind of living organism can survive in a different atmosphere and circumstances as plant life does on our Earth. I find that some European astro-biologists are gradually conceding this. However, it will be easier to discuss the problem if we take into account some specific points of view and fundamentally I prefer the views of Sir H. Spencer,[17] who has stated :

"In attempting to discuss whether life can exist on any other world, we come up against the difficulty that *we have no certain knowledge of how life originated on the Earth.* Suppose we could show that on some other world the conditions were essentially

16. Qur'ān xxii. 85.

17. Sir H. Spencer Jones, *Life on the Other Worlds* (A Mentor Book, 1960), pp. 20-21.

surveyed the modern theories while discussing the possibility of life on other planets. There was a time when the Christian Church committed to flames all the scientific works and killed many of their scientists for propounding Pseudo-Christian doctrine, but the Church failed and David Hume very boldly declared:

"If we take into consideration any religious material we should try to find out whether there is some philosophy, logic or reasoning or not to establish some fact and in case it contains nothing but sophistry and illusion, then commit it to the flames."[13]

With the spread of academic teachings, European scientists, materialists, biologists, biochemists, becteriologists, and embryologists were gradually becoming antinomians, After working for a long time on the "Theory of Elements" of Empedocles, a great biologist of Alexandria, they propounded two new theories of life. One of them was termed "Radiopanspermia," which proposed that "Life" may not have originated on the Earth itself but the "Seed of Life" or dormant forms of organisms might have been spread in Space and life could grow only where circumstances were favourable. The other one was termed "Lithopanspermia," which suggested that the "Seed of Life" was transported from another planet to this Earth by means of the meteorites. Both these theories were propounded by a Swedish scientist, Svante Arthenius. In my opinion these theories were a sort of religious hypothesis and were derived from the story of Adam's migration from Heaven to this Earth. It will not be out of place if I recollect once again that the "Four Elements" of Empedocles have become more than ninety-two now according to a Russian biologist Vinogradov,[14] but still some elements like carbon, hydrogen, oxygen, nitrogen, phosphorus, sulphur, sodium, magnesium, chlorine, potassium, calcium, iron, copper and iodine are regarded as more important. Then in 1920 two biologists, J.B.S. Haldane of England and A. I Oparin of Soviet Russia, by chance reached one and the same conclusion in their hypothesis on the origin of life on this Earth and this theory was called the "Haldane-Oparin Theory"[15] according to which the source of life on this earth was ultra-violet radiation, reminding us of the

13. Ibid., p. 24.

14. A.P. Vinogradov, *Biological Elements* (English translation from Russian).

15. Haldane, *The Inequality of Men*, Penguin Books, 1937.

During the latter part of the nineteenth century there was a considerable change in the method of discussion on the question of the origin of life. The writings of Charles Darwin, T.H. Huxley, Tyndall, Schafer and others had marked the beginning of pure materialistic point of view just opposite and contrary to all the religious philosophies and revelations. During the eighteenth and nineteenth centuries, European writers and thinkers were busy in presenting the old wine in the new cups to the world on the pretext of original thinking. I will not go into the details of such transmutations except to say that the Western scholars were reproducing the works of Muslim philosophers without making any reference to them, otherwise they could have mentioned Ibn Rushd, Ibn Sīnā' and Ibn Maskawaih, who had not only propounded the theories of Plato and Aristotle but had added a lot to it and improved the ideas of Democritus, Anaximander and Empedocles.

Those who have gone through the essay of John Tyndall on "Vitality" (1866 C.E.) can recollect without being confused that he borrowed his idea from Anaximander (600 B.C.) who observed that the energy for life was derived ultimately from the Sun and that plants were essential for trapping solar energy and playing an intermediary role in the transmission of energy from the Sun to animals. I wonder how Charles Darwin's theory of Evolution, termed the "Origin of Species," could be popularised despite all its absurdities. I think it will be interesting if I quote some lines from a letter written by Charles Darwin to his friend Sir J. Hooker, wherein it reflects that Darwin was not serious on the point of physical evolution and the "Origin of Species". He wrote to Hooker: "It is mere rubbish thinking at present of the origin of life; one might as well think of the origin of matter."[10]

It is evident that modern biologists are still under the influence of Plato, Aristotle and Anaximander as we have already cited. In modern biology Psyche (Mind) is the product of certain elements and compounds and we cannot separate "Mind" from "Body" and this is what Aristotle said in 322 B.C. Thomas Henry Huxley[11] and Julian Huxley, the most noted biologists of the West, have discussed these theories in detail. Jackson and Moore[12] have

10. Jackson and Moore, *Life in the Universe*, p. 22.
11. The author of a book, *On the Physical Basis of Life*.
12. Jackson und Moore op. cit., p. 23.

her false prophecy.

We should see whether his statement is simply poetic imagination, intuition or a scientific speculation. The first part of this question can be dropped easily because the nature of his statement is evidently not poetical only and it seems to be based either on intuition or on some sort of scientific information, and that is what we are going to discuss further. There are some fundamental questions which may be posed as under : (1) What is "Life ? (2) Should "Life" exist on our Earth only and if not then what is the possibility of life on other planet and in what circumstances ? (3) What are the so-called 'Unidentified Objects' (U.F.O.'s = Flying Saucers) and from where do they come ? (4) Is it true that some visitors from outer space have been on our planet from time to time and what is the purpose of their visit ?

The meaning of "Life" (a living organism) is very difficult to define particularly when we are prone to prove it a result of some chemical or biological process, as we do in connection with the Psyche (Mind). However, I will take into account the opinion of the ancient and the modern scientists to solve the problem.

Life or A Living Organism

The most ancient thought was that the *anima* (shade) which can be identified with "soul" is the main source of living organisms whether this is human life or the life of the animals and plants. Plato (427-347 B.C.) and Aristotle (387-322 B.C.) ascribed the various functions of living bodies to the Psyche and distinguished vegetable, animal and intellectual functions. Plato believed that the human Psyche was largely independent of the body and capable of a separate existence, but Aristotle regarded Psyche (Man or Soul) and *Soma* (Body) as inseparable. In the seventeenth century an Italian biologist Francesco Redi (1668 C.E.) worked on the biological analysis of living organisms and it was the beginning of an experimental approach towards this problem. In the eighteenth century Spallanzini (d. 1799 C.E.) added a lot of information to our biological knowledge. In 1887 C.E. Cagniard de la Tour, a French investigator, found that the fermentation of beer was the result of the activities of tiny organisms. Then the theory of the complicated microbes took a new turn with the germ-theory of Louis Pasteur.

faith and your thoughts have become a bondage for you. You have grasped that there is a kind of destiny that gives you sorrows without any wealth and another destiny that gives you wealth without sorrows, but you do not understand that such a doctrine will make the poor poorer. Woe be to such a faith that gives you a deep slumber and keeps you sleeping for the worse! Is it a religion or a lure or a magic? Is it a religion or a pill of opium?

" 'Do you know from where the "intellect" emanates?
And from where a Houri comes in the dream of a man?
Do you know what is the source of the philosopher's thought?
Do you know what is the secret of the prophetic prayer?
Do you know what is 'insight' and "manifestation"?
Do you know what is the origin of the arts and the miracles?
The power of eloquence that you possess is not from within yourself;
And the fire that kindles in your heart to work is not from within also.
It is all from 'Blooming Nature' and "Nature'i s from God, the Creator.
What is life? It is like a mine of precious stones.
You are simply a custodian while the owner is someone else (God).
An enlightened heart is a grace for the righteous man, for whom the object of life is nothing but the service of humanity.
The service of humanity has been a tradition of the Prophets but it becomes a bargain for those who want something in return.
Like air, dust, cloud, farm and field, garden, forest, palace, street, stone and clay, there is nothing that may be claimed as your property. All of them belong to God.
The Earth that belongs to God, you say it is yours;
What is this way to interpret the Quranic verse *lā tufsid fi'l arḍ*?
The sons of Adam are busy in evil deeds and naturally the result of Satanic deeds is always disruption.
It is of course conventional that the security is not violated by the custodian himself and therefore righteous are those who believe that the State belongs to God!' "

There are seven or eight verses more in this poem, but they are not useful here and the rest of the chapter deals with the illegal entry of Qurrat al-'Ain Ṭāhirah,[9] in this region of Mars and

8. vii. 55.

9. Ṭāhirah was one of the most fanatic followers of Bahā'ullāh, the founder of Bahaism.

take no interest in the arts and crafts for the sake of monetary gains. They have no coins or currency and these idols could make no headway in their temples. The devil has cast no shadow on their minds. Their sky is not crowded with gaseous clouds. Their cultivator or tiller of the earth is always immune from the high-handedness of the landlords. Their farms and the means of irrigation are free from disputes in connection with the water-supplies and their crops are shared by none. There are no military forces and no one earns his livelihood by fighting against anyone or by killing people. This is also remarkable that in Marghadīn people do not use the pen to tell lies or for the propagation of Evil. There is no crowd or humming in the Bazaars of Marghadīn caused by the jobless people (as it is on the Earth) and no noises of the beggars tease the ears of the passersby.

A Dialogue Between the Martian Philosopher and Zindah-rūd

"*The Philosopher :*

" 'There is no beggar here and no one is in want of anything. There is no master and no "slave" here, no "governor" and no "governed".'

"*Zindah-rūd :*

" 'To be a beggar or in want of anything is by the Will of God. To be the "governor" or the "governed" is also by the Will of God. There is none other than God to will the destiny of anything and there is no remedy when it is His Will.'

"*The Philosopher :*

" 'If you are aggrieved because of a certain destiny, you pray to God for another destiny. It is legitimate to pray for another destiny because the Will of God is not limited. The inhabitants of the Earth have lost the sense of self-respect because they do not understand the meaning of "destiny". I imply that God behaves[6] with you as you behave with yourself and that is the secret of life.

" 'If you live like dust, He will blow you in the air ; if you are like stone, He will smash you against a glass. If you are like a drop of dew, then a fall is your destiny and in case you are like an ocean, your destiny is a long life. But you have been inventing and introducing all the time new images of Lāt and Manāt[7] and pray to them for the safeguard of your pleasures and interests. The unawareness of the "Self" has become your

6. "God will behave as you expect him to behave with you," says Ibn 'Arabī'. See, A.E. 'Affifi', *Mystical Philosophy of Ibn 'Arabi'* (ed. 1939), p. 163.

7. Lāt and Manāt were two female deities which were worshipped by the Arabs at Mecca.

I have been visiting the Earth. I know all about the soil and the oceans of the Earth. All the movements of the sons of Adam are in our knowledge while, contrarily, they are unaware of our adventures.'

"Rūmī told him : 'I am from the heaven and my companion belongs to the Earth and he is intoxicated without a cup of wine. He is a carefree man and his name is *Zindah-rūd* (the Living Stream) and his rapture is due to keen study of the "Nature of Things". Now when we happen to be in your city and being in the world without any bondage, we are naturally in the quest of new manifestations and we do request you to be with us for a while.'

The Martian Philosopher Speaks

" 'These are the suburbs of Marghadīn-i Barkhiyā, named after the Father of our forefathers (the Father of the Martians) whose name was Barkhiyā. It happened (once) that Farzmurz (Satan), commander of the evil character, went to see Barkhiyā in Paradise and said to him : "Why are you resting here in subordination to the God of Goodness, while there is a better world than yours ? That paradise is the abode of everlasting pleasure while this one where you stay is a timely blooming. That world is above all the worlds, even above 'Nothingness'. The God of Goodness is not aware of that and (I assure you that) I have never seen a world of more freedom than that because there is no interference of any god in its administration. There is no Book, no Prophet and no Gabriel. There is no circumambulation, prostration, prayer and the praise of a Prophet." Barkhiyā said : "Ye the Charmer ! go away from here and cast your spell in that world." '

"Then he (the Martian philosopher) told us : 'Simply because our Father Barkhiyā did not fall a victim to the evil designs of Satan. God (Almighty) gave us a new world. Come and see this God-gifted country "Marghadīn," its customs and its laws.'

Round the City of Marghadīn

" 'How should I describe the grandeur that was the city of Marghadīn and its magnificent buildings? Its citizens speak softly and gently. They are handsome, cultured, polite and plainly dressed. Their way of thinking is free from the painstaking studies and still they are aware of the secret of the chemical formation of the Sun (Solarology—the science of the elements of what the Sun is made of). Any of the Martians who wants to have some silver or gold immediately produces it from the Light just as we procure salt from the water of the sea. On Mars the sole purpose of knowledge is the service of living beings. They

that when a soul enters a body it moves the physique as it wishes. There all the rapture and intoxication is due to the command of the soul over the existence and the non-existence of the physical body, while on our planet the existence is double-sided, i.e. the soul which is unseen and the body which is seen. To the people on Earth, the body and soul are like a bird and a cage but on Mars "Life" is something like mental behaviour. When someone is about to die on Mars, he becomes more active and happy than before, because of this change (departure) and usually one or two days before his death he declares it in the presence of his people, telling them what is going to happen. Their souls are not the product of their biological process and undoubtedly they are *not dominated by their physical environment*. When a Martian dies, it means nothing to him but to dissolve his body into his soul or to retreat from the physical life into "himself". This discourse is above your understanding because your soul is submerged in your body. Let us relax for some time here. Indeed such an interval would not have been granted to anyone by God.'

The Emergence of the Martian Astronomer from His Observatory

"An aged man wearing a snowlike beard (came out of an observatory) who seemed to have been busy with literary and philosophical works for a number of years. He was like a Seer of the West and his brief-case too was like theirs. He was a man of good height having a radiant face. He was well versed in all the manners and etiquettes and from his look he seemed to be a very serious thinker.

"When he saw a man (i.e. me) he was extremely glad and he addressed me in the language of Ṭūsī and Khayyām (Persian) and he said: 'It is strange that the "Man" made of clay has ascended so high despite all his disadvantages and drawbacks. The "Dust" (Man) has flown so high without an aeroplane. To those who were stationary has been given the trait of the moving.'

"His conversation was very fluent and flawless and I wondered how he was so eloquent and I doubted very much whether it was a dream or a magic that a Martian was speaking of the secrets so frankly. He spoke again: 'In the days of the "Chosen" (i.e. the Holy Prophet) there was a man amongst the people of Mars who resolved to visit the land of Adam. He propelled his wings in space and reached the desert of Arabia and then he recorded all that he had seen from the East to the West. His works are more attractive than the heavenly garden. I too myself have been to Iran and Europe and I have gone round the country of Egypt, the land of the Nile, and I have been to India, the land of the river Ganges. I have also visited America, Japan and China for my geophysical research work. I keep myself well informed about the day-to-day changes on the Earth and for this purpose

14 hours, 37 minutes and 22.6 seconds. The cycle of its seasons is slightly different but basically similar. A suspicion about the possibility of life on Mars was aroused with the discovery of the Martian canals by an Italian named G.V. Schiaparelli in 1877 and then in 1892 when W.H. Pickering spotted some oases on the surface of Mars. The best photographs of the Martian canals were those taken by E. Pettit in 1939 and this was one year after the death of Iqbal (21 April 1938).

So far as the question of life on Mars is concerned, it may be pointed out that Mars is not the only planet where life is suspected, but it is probable that life or, more accurately, some sort of living organism may exist on Venus and other planets also, to be diseussed later. According to Patrick Moore,[5] Lowell was convinced that the canals on Mars were artificial and constructed by some intelligent being, to whom Mars was the abode of life.

It is susprising that Iqbal has portrayed the life of the Martians in a most singular style as if he were a real witness of it and he did this at a time when adequate information about Mars was not at hand. However, we should record his statement before we discuss it. The following translation of his verses is not exactly literal, but I have tried my best to interpret them as correctly as possible. He says:

"After a pause I found myself in another world wherein the conception of time and space was altogether different. Despite the fact that the same Sun shone there, it sanctioned a new order of the day and night to that planet. The most striking was that the body (of the inhabitants) was unaware of the customary way of maintaining the soul. There was no pain, no fatigue and no excess of work (including flight) that could cause old age.

"My guide Rūmī, the teacher of the men of insight, diverted my attention towards the wonders of this planet saying: 'Look at it, this is Mars.' I saw that in a great plain there was a very huge building of an observatory erected on a hillside where a very big telescope was installed.

"Rūmī said: 'This is a world of the lure of varieties like that of our Earth, having cities, countries, palaces and streets. The inhabitants are well versed in physical and spiritual sciences. like learned men of the West; in comparison with us they are more advanced in all respects. They have got a perfect hold on space and time because they are better versed in cosmology and astrophysics. Contrary to the dwellers of the Earth, their body is subordinate to their soul. The Law of Nature for this planet is

5. Ibid., p. 98.

IQBAL AND OUTER SPACE

Shaheer Niazi

Almost all the poetical works of Iqbal are philosophical, but his *Jāvīd Nāmah* is of course an everlasting epistle of love, wisdom and insight. It is a descriptive celestial journey wherein he discussed most intricate philosophical problems and portrayed the lives of great men in the hereafter, placing them in different planets according to their calibre. Iqbal was of opinion that inter-planetary travel is possible, and to support his point of view he refers to the Ascension of the Holy Prophet. He says:

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں ![1]

[I learn from the Ascension of the "Chosen One" (Muṣṭafā)
That "Heaven" is within the reach of mankind !]

فضا تری مہ و پروین سے ہے ذرا آگے
قدم اٹھا یہ مقام آسماں سے دور نہیں[2]

[The sphere that may suit you is beyond the Moon;
And if you venture a step forward, the place is not very far away.]

مہر و مہ و انجم نہیں محکوم ترے کیوں ؟
کیوں تیری نگاہوں سے لرزتے نہیں افلاک ؟[3]

[Why you (the Viceregent of Mine on the Earth) have failed in conquering outer space, and ruling the Sun, the Moon and other planets.]

In the Sun's family Mars is the next step[4] beyond the Moon from our Earth. It is sometime 35,000,000 miles from Earth when it is nearer and in such a state it outshines even Jupiter. Its diameter is 4200 miles. The gravity is one-third of our Earth's and its atmosphere is relatively thin. A year on Mars amounts to 687 days and we will become younger if we are there (30 years = 16 years). The day is nearly equal to ours, say about

1. *Bāl-i-Jibrīl/Kulliyāt*, p. 27/319 2. Ibid., p. 50/242.
3. *Armughān-i-Ḥijāz/Kulliyāt*, p. 27/669.
4. Patrick Moore, *The Planets* (ed. 1962), p. 81.

(3) His denial of self or *khudi* as a fact;
(4) His denial of immortality and the Hereafter;
(5) His mechanistic view of evolution which he conceived as an Eternal Recurrence;
(6) His failure to comprehend the true significance of his own vision;

and he epitomises Nietzsche's total failings in the lack of proper spiritual guidance and ascribes this to his intellectual progenitors like Kant and his Western traditions.

Prologue," "eagle" is intertwined with another animal "serpent": "And behold! An eagle swept through the air in wide circles, and on it hung a serpent, not like a prey, but like a friend: for it kept itself coiled round the eagle's neck".[37] Zarathustra ejaculates; "They are mine animals," and proclaims: "Let mine animals lead me!"[38] He describes the serpent as "the wisest animal under the sun" and adds that the eagle and the serpent "have come out to reconnoitre".[39] He rather wishes to have been as wise as the serpent, which he regrets that he cannot be. He, however, combines in him the "pride" of the eagle and the "wisdom" of the serpent; his "pride" helps him in his "folly" and compensates for his lack of wisdom.[40] Now, taking these symbols in their common meaning, the wisdom of serpent lies in its maliciousness, cowardice, hatred, and harmfulness; while eagle stands for cruelty, sadism, swiftness, arrogance and pride. Iqbal, on the other hand, gives no place to serpent; in him serpent is replaced by "lion"[41] which is the symbol of courage, nobility, strength, and pride in straightforwardness rather than in hypocrisy. As said above, he has placed a specific interpretation on his symbol of "eagle". Consequently, how unlike Nietzsche's is the picture which emerges from Iqbal's interpretation and use of symbols: a fact which differentiates his idea of the Perfect Man fundamentally from the concept of Superman of his German counterpart.

To sum up, then, despite his appreciation of Nietzsche for his keen vision and burning heart, Iqbal subjects his philosophical system, especially his idea of the Superman, to criticism on the following scores:

(1) His materialistic interpretation of historical forces;
(2) His misconceived notion of time which, according to him, is circular;

37. Thomas Common/Nietzsche, op. cit., p. 19.
38. Ibid. 39. Ibid. 40. Ibid., p. 20.
41. *Bāl-i Jibril/Kulliyāt*, p. 57/349 and 128/420 respectively;

آئینِ جوانمرداں حق گوئی و بیباکی   اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی !

[Law unto the fearless is truthfulness and frankness,
for the "lions of God. know no cunning and guile".]

خودی شیرِ مولا ، جہاں اس کا صید !
زمیں اس کی صید ! آسماں اس کا صید !

[*Khudi* being the "lion of God." the World is its prey,
it hunts for the heavens and the earth, and nothing less.]

also looking for "man"; but Rūmī was privileged to have a mystic proclivity, which the German sage lacked. As a result, says Iqbal in the final analysis, he failed to comprehend his own vision: he could not go beyond the stage of "negation," "being a stranger to the station of 'His servant' "[31]—that is, he did not know what a servant of God is, else he would have grasped the real significance of his experience. In short, he could not comprehend the depth and spiritual immensity of his own being, a fact which caused his failing. Iqbal calls him a Ḥallāj who was a stranger to his own people; "he saved his life from the mullahs, and the physicians slew him".[32] What is worthy of note here is that Iqbal has placed him on the outskirts of Heavens ("Beyond the Spheres" : *Ān Sū'i Aflāk* in the *Jāvid Nāmah*, i.e. he lies in between the two worlds.

Iqbal and Nietzsche differ in yet another respect which is seldom noticed, viz. in their choice and interpretation of symbols. Both make use of the symbol of "eagle," though interpreting it differently. To Nietzsche "eagle" was a symbol of "pride," calling him "the proudest animal under the sun"[33] while for Iqbal "eagle" (*shāhīn*) symbolises "lofty ideals,"[34] "relentless struggle"[35] for the good, restlessness till the object is achieved, contentment and "dervish-like qualities".[36] In the "Zarathustra's

31. Arberry, Tr., op. cit., p. 113. *Jāvid Namāh/Kulliyāt*, p. 153/741 :

از مقام عبدہ' بیگانہ رفت !

32. Arbərry, Tr., op. cit., p. 112. See *Jāvid Nāmah/Kulliyāt*, p. 152/740:

بود حلاجے بشہرِ خود غریب   جاں ز ملا برد وکشت او را طبیب !

33. Thomas Common, Tr. (F. Nietzsche), *Thus Spake Zarathustra* (New York : Modern Library), p. 19.

34. *Bāl-i Jibril/Kulliyāt*, p. 120/412 :

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے ! بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں !

[A palatial dome is by no means your abode,
Being an eagle make your dwelling among the rocks.]

35. Ibid., p. 61/353 :

تو شاہیں ہے ، پرواز ہے کام تیرا   ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

[O eagle ! be in perpetual flight for
You have heavens to everfly before you.]

36. Ibid., p. 165/457 :

پرندوں کی دنیا کا درویش ہوں میں   کہ شاہیں بناتا نہیں آشیانہ !

[I am a dervish of the kingdom of birds,
As an eagle makes no dwelling place for him.]

regrets that a great genius failed "whose vision was solely determined by his internal forces, and remained unproductive for want of external guidance in his spiritual life."[26] Had he got to the real depth and immensity of his vision, including its spiritual significance, he would have known the Omnipotence he was groping for so zealously. Like Karl Marx, Nietzsche was also prophetic; both failed because of their materialistic interpretation of the historical processes. Again, Nietzsche's Superman was a biological product, rather than the product of moral and spiritual forces. He failed to understand the spiritual heights of which man is capable of reaching. Had he realised the significance of moral and spiritual forces in the fashioning of perfect manhood, he would not have lost his way. It was his materialistic background and his atheistic stance which seduced him away from the right path which his vision had shown him. This explains why Iqbal described him thus: "His heart is a believer's, but his brain an infidel's."[27]

Iqbal feels that Nietzsche "was fully conscious of his great spiritual need. 'I confront alone', he says, 'an immense problem: it is as if I am lost in a forest, a primeval one. I need help. I need disciples; I need a *matser*. It would be so sweet to obey,.'[28] He is looking for a man who can see higher than himself, but he is finding none to his regret. This amply shows his dissatisfaction with his own predecessors and traditions of the West. As Iqbal says: "His eyes desired no other vision but man; fearlessly he shouted, 'Where is man?' and else he had despaired of earth's creatures and like Moses he was seeking the vision. Would that he had lived in Ahmad's time, so that he might have attained eternal joy."[29] So, like Jalāluddīn Rūmī,[30] Nietzsche was

26. Ibid.

27. *Payām-i Mashriq/Kulliyāt*, p. 203/371 :

قلبِ او مومن دماغش کافر است

28. *Reconstruction*, p. 195.

29. Arberry, Tr., op. cit., p. 113. The Persian verses (as in. *Jāvid Nāmah/Kulliyāt*, p. 153/741) are :

چشم او جز رویتِ آدم نخواست　　نعره بے باکانہ زد ، آدم کجاست

ورنہ او از خاکیان بیزار بود　　مثلِ موسیٰ طالبِ دیدار بود !

کاش بودے در زمانِ احمدے　　تا رسیدے بر سرورے سرمدے

30. Iqbal quotes Rūmī's verses in the beginning of *Asrār-i Khudi*, see *Asrār-o Rumūz/Kullyyāt*, p. 4.

strength, "lion," a symbol for strength to kill without pity, and "a child" who is "beyond good and evil" and is a law unto himself.[20] This series of metamorphoses goes on repeating after a specified time, for the time movement to him is circular. It lays the foundation for his view of Immortality which is called the doctrine of Eternal Recurrence. Iqbal remarks on his hypothesis thus: "It is only a mere rigid kind of mechanism, based not on ascertained fact but only on a working hypothesis of science. Nor does Nietzsche seriously grapple with the question of time. He takes it objectively and regards it merely as an infinite series of events returning to itself over and over again."[21] This view of time and creation, as propounded by Nietzsche, cannot account for originality and creativity. His view is, in fact, a cloaked form of "a Fatalism worse than the one summed up in the word 'Qismat'. Such a doctrine, far from keying up the human organism for the fight of life, tends to destroy its action-tendencies and relaxes the tension of the ego."[22]

According to Iqbal, Nietzsche was endowed with a true and keener insight and a heart afire, but "he broke from God, and was snapped too from himself. He desired to see, with his external eyes, the intermingling of power with love; . . . What he was seeking was the station of Omnipotence, which station transcends reason and philosophy".[23] He failed to reach his goal because of his materialistic traditions. As Iqbal remarks, a really "imperative" vision of the Divine came to him which gave him a kind of prophetic mentality. "Yet Nietzsche was a failure; and his failure was mainly due to his intellectual progenitors such as Schopenhauer, Darwin, and Lange whose influence completely blinded him to the real significance of his vision."[24] Thus, "instead of looking for a spiritual rule . . . Nietzsche was driven to seek the realization of his vision in such schemes as aristocratic radicalism."[25] Iqbal

20. Ibid.

21. *The Reconstruction of Religeous Thought in Islam*, p. 115.

22. Ibid., p. 116.

23. A.J. Arberry, *Javid Nama* (London : Allen & Unwain, 1966), p. 112. The relevant verses are (*Jāvid Nāmah/Kallijāt*, p. 153/741) :

. . . .　　از خدا برید و ہم از خود گسست

خواست تا بیند بچشمِ ظاہری　　اختلاطِ قاہری با دلبری !

. . . .

آنچہ او جوید مقامِ کبریاست　　ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست!

24. *Reconstruction*, p. 195.

25. Ibid.

view on the ground that he misconceived the notion of "time".[13] Thus, Iqbal, under the inspiration of the Qur'ān, justifies "a righteous war" on the moral basis that conflict or war, if righteous and lawful, shall help the evolution of higher forms of life.[14] Nietzsche's interest in conflict was political, i.e. it was for the political dominance of a certain limited group or band ; that is why his philosophy led to Fascism in its various kinds.

According to Nietzsche, the "I" or self is a fiction. He was actually following the premisses of Kant's *First Critique.* They both took an intellectual point of view which had nowhere else to lead to. Iqbal, however, contends that there is another point of view of "inner experience" from which the "I" is an indubitable fact, a fact which even F.H. Bradley was forced to admit despite his cold logic. Remarking on this aspect Iqbal says in his "Note on Nietzsche" : ". . in its essence 'Asrar-i-Khudi' and Nietzsche are diametrically opposed to each other. 'Asrar-i-Khudi' wholly depends on the factum of *khudī* in which Nietzsche does not believe",[15] Again, he adds : "When I say 'Be as hard as the diamond,' I do not mean as Nietzsche does callousness or pitilessness. What I mean is the integration of the elements of the ego so that it may be able to obstruct the forces of destruction in its means towards personal immortality."[16] What is really paradoxical is that Nietzsche, while denying the factum of *khudī* or self, should be devoting his whole time and energies to developing a doctrine of the "Superman".

As said before, Nietzsche's doctrine of the Superman is, perhaps, borrowed from the East and degraded by materialism. Iqbal compares his idea to the Overman of Emerson.[17] In Islamic mysticism they prefer to use the phrase *Insān-i Kāmil* which is a right amalgamation of the Divine (*lāhūt*) and the human (*nāsūt*).[18] Nietzsche was, however, devoid of this concept as his approach was purely materialistic. He failed to understand "the term spirit except in the sense of life in the metaphysical manifestations".[19] Life, according to Nietzsche, passes through three metamorphoses, namely, "camel" which is a symbol of load-bearing

13. Ibid. 14. Ibid. 15. Ibid., p. 240.
16. Ibid., p. 244. 17. Ibid., p. 241.
18. Ibid., p. 19 : under the inspiration of al-Jīlī to whom *Insān-i Kāmil* "is the point where *Abudiyyat* (Man-ness) and *al-Waḥidiyyat* (God-ness) become one and result in the birth of god-man".
19. Vahid, Ed., op. cit., p. 241.

Jīlī[6] and Ibn al-'Arabī[7] in the formulation of his doctrine of the Perfect Man, and had already drawn the outline of his idea before he happened to read Nietzsche. To those who would suggest that he might have read Nietzsche in his M.A. classes I will simply say that courses in the history of Philosophy in those days practically went up to Hegel, and post-Hegelian thinkers, including Nietzsche, were not taken seriously. Commenting on the concept of Superman as propounded by the German thinker Iqbal suggests: "It is probable that Nietzsche borrowed it from the literature of Islam or of the East and degraded it by his materialism."[8] In his Introduction to *Payām-i Mashriq*[9] (pub. 1923), Iqbal traces, in general, the impact of Persian literature on the German literary thought which was quite profound and enduring. This shows a direct influence of the Eastern thought on the West, especially Germany.

Iqbal regrets that his position has usually been confused with that of Nietzsche through some minor and cursory resemblances, and Dickinson is among those Europeans who have done some work to create this confusion. While commenting on *Asrār-i Khudī*, he gives the impression that Iqbal has "deified physical force in the poem".[10] To this Iqbal protests that he believed in the "power of spirit" rather than in "brute force" as Nietzsche did. He believes in "conflict," no doubt, because "reality is a collection of individualities tending to become a harmonious whole through conflict . . ." ; but his interest in conflict was ethical and not political like Nietzsche.[11] To Iqbal, this conflict is "a necessity in the interests of the evolution of higher forms of life, and of personal immortality".[12] Nietzsche did not believe in personal immortality and he remarked: "Do you wish to be a perpetual burden on the shoulders of time ?" Iqbal criticised this

6. 'Abd al-Karīm al-Jīlī (1465-1508), a mystic-philosopher, who wrote the book *Insān al-Kāmil* which inspired Iqbal in forming his theery of the Perfect Man.

7. Muḥyid Dīn Ibn al-'Arabi (1165-1240), a renowned mysatic-philosepher of the world of Islam who advocated the doctrine of *Tauḥid* and *Waḥdat al-Wujūd.*

8. "Note on Nietzsche" in Vahid, Ed., op. cit., p. 241. In his footnote Vahid states that this note was dictated by Iqbal to late Sayyid Nazir Niyazi in the summer of 1937.

9. *Kulliyāt-i Iqbal Fārsī*, pp. 7-13/177-83.

10. Iqbal's "Letter to Nicholson," Vahid, Ed. op., cit., p. 94.

11. Ibid., p. 97. 12. Ibid.

IQBAL'S CRITICISM OF NIETZSCHE

Dr Muhammad Maruf

It is a common misbelief, engendered by the Western press and accepted uncritically by the Eastern scholars, that Iqbal was influenced, in certain very important respects, by Nietzsche towards the formulation of his concept of the Perfect Man. In this regard, however, we cannot afford to ignore Iqbal's own reaction to any such Western hypothesis in the following words : "I wrote on the Sufi doctrine of the Perfect Man more than twenty years ago, long before I had read or heard anything of Nietzsche."[1] Iqbal, then, refers to his article on 'Abd al-Karīm al-Jīlī which was published in *Indian Antiquary,*[2] Bombay, September 1900, and later in 1908 formed part of his thesis on Persian Metaphysics.[3] He himself suggests[4] for the benefit of the Western scholars that they should reach his idea, not through Nietzsche, but through Samuel Alexander (1859-1939), his senior contemporary ; though even this should be done with sufficient care, for there are certain very important differences so far as the two thinkers are concerned. Thus, pointing out one important difference Iqbal writes : "I believe there is a Divine tendency in the universe, but this tendency will eventually find its complete expression in a higher man, not in a God subject to Time, as Alexander implies in his discussion of the subject."[5] It is obvious from his own account that Iqbal was, in the first instance, influenced by such Sufi thinkers as al-

1. Letter dated 24 January 1921, to Dr Nicholson, reproduced in S.A. Vahid. Ed., *Thoughts and Reflections of Iqbal* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, (1964)), p. 93.

2. Full title the article is ; "The Doctrine of Absolute Unity as Expounded by Abdul Karim al-Jilani [*sic*]", reproduced in ibid., pp. 4-27.

3. *The Development of Metaphysics in Persia* (Lahore : Bazm-i Iqbal, 1964), p. 134.

4. In his letter to Nicholson, See. S.A. Vahid, Ed., op. cit., pp. 93-94.

5. Ibid., p. 94.

and poetical writings in Urdu, and English. The question arises as to the source of these excellences and delving deep into Iqbal we find that the best source of his inspiration has been the Qur'ān wherefrom he picked up these guidelines to attain happiness in an ideal world and the next world. Thus it will be an interesting study to briefly examine these expositions in the light of the Qur'ān and the consequent trends of Iqbal to lead humanity to an ideal society.

The knowledge of self is the key to the knowledge of God. The Holy Prophet (may peace be upon him) says "*He who knows himself well, knows God.*" That is by contemplation of his own being and attributes, man arrives at some knowledge of God. Thus, he finds in his own being reflected in miniature the power, wisdom and love of the Creator. In this way the knowledge of oneself becomes a key to the knowledge of God. Not only are man's attributes a reflection of God's attributes, but the mode of existence of man's soul affects some insight into God's mode of existence. Both God and the soul are invisible, not confined to space and time and outside the categories of quantity and quality. Nor can the ideas of shape, colour or size be attached to them. The Holy Prophet said.

"خلق الانسان علی صورته"

"*God created man in His own likeness*"

And that is why Iqbal insists that the combination of the knowledge of self and God creates the ideal man:

خودی کا سرِ نہاں لا الہ الا اللہ　　خودی ہے تیغ ، فساں لا الہ الا اللہ

Iqbal feels that the ideal man is reflected in the ideal society and unless he improves, the ideal society cannot exist and for creating ideal men he has suggested very sure and certain ways of following the Faith:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند　　سلک و گوہر کہکشان و اختر اند

فرد می گیرد ز ملت احترام　　ملت از افراد می یابد نظام

. . . .

خوشتر آں باشد کہ ایماں آوری　　تا بدست آید نجات و سروری

IQBAL'S CONCEPT OF AN IDEAL SOCIETY

Dr Muhammad Baqir

Ideal human beings create the ideal society. Islam brought together God and the World and this was a preparation for the realisation of an ideal society. Iqbal visualised this role of the religion in shaping the ideal human society. In his seventh lecture entitled "Is Religion Possible ?" he says :

"Both nationalism and atheistic socialism, at least in the present state of human adjustments, must draw upon the psychological forces of hate, suspicion, and resentment which tend to impoverish the soul of man and close up his hidden sources of spiritual energy. Neither the technique of medieval mysticism nor nationalism nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity. Surely the present moment is one of the great crisis in the history of modern culture. The modern world stands in need of biological renewal. And religion, which in its higher manifestations is neither dogma, nor priesthood, nor ritual, can alone ethically prepare the modern man for the burden of the great responsibility which the advancement of modern science necessarily involves, and restore to him that attitude of faith which makes him capable of winning a personality here and retaining it hereafter".[1]

The ideal man who would ultimately create an ideal society on earth is still to come. In his own words :

"For the present he is a sure ideal, but the evolution of humanity is tending towards the production of an ideal race of more or less unique individuals who will become his fitting parents. Thus the kingdom of God on earth means the democracy of more or less unique individuals, presided over by the most unique individual possible on earth. Nietzsche had a glimpse of the ideal race but his atheism and aristocratic prejudices marred his whole conception."

Thus the ideal society, comprising ideal human beings is yet to be created through whole human efforts. And these efforts according to Iqbal are to be based on (1) the knowledge of self ; (2) the knowledge of God.

These themes are extensively discussed by Iqbal in his prose

1. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 188-89.

NEW BOOKS

۱- جاوید نامہ (مصوّر ایڈیشن)

۲- تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

۳- برہان اقبال : پروفیسر محمد منور

۴- چہار رسالۂ شیخ الاشراق
اردو ترجمہ
مترجمین: کمال محمد حبیب و ارشاد احمد

And as is stated by Matlubul Hasan Saiyid the Quaid-i Azam, after the Lahore Resolution (subsequently called the Pakistan Resolution) was passed on 23 March 1940, talking to him said :

"Iqbal is no more amongst us. But had he been alive he would have been happy to know that we did exactly what he wanted us to do."[55]

But the matter does not end here. Iqbal in his letter of 20 March 1937 had expressed as under :

"While we are ready to cooperate with other Progressive Parties in the country, we must not ignore the fact that the whole future of Islam as a moral and political force in Asia rests very largely on a complete organisation of Indian Muslims."[56]

It means that, according to Iqbal, the future of Islam as a moral and political force not only in India but in the whole of Asia rested on the organisation of the Muslims of India.

Iqbal had believed in the emergence of the Guide of the Time and had declared accordingly in about 1926. He found that guide in the person of Muhammad Ali Jinnah as elucidated above. The Guide organised the Muslims of India under the banner of the Muslim League. He then put up a strong opposition to both the Hindus and the English who wanted a United India where Hindus had an overwhelming overall majority, i.e. seventy-five per cent of the total population of the subcontinent. Muslims, through their united efforts under the able guidance of Quaid-i Azam, succeeded in getting India divided into Pakistan and Bharat. The Muslims achieved their independent homeland. But, as has been laid down above, in Iqbal's view, the organisation of Indian Muslims who achieved Pakistan has also to defend other Muslim societies in Asia. The caravan of the resurgence of Islam has to start and come out of this Valley, far off from the centre of the *Ummah*. Let us see if, how and when Pakistan prepares itself to shoulder that august responsibility. We are sure it has to be like that. It is Iqbal's pre-vision. The Holy Prophet has said : "Beware of the foresight of a Believer, for he sees with the Light Divine."

---

55. *M.A. Jinnah : A Political Study* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1962), p. 329.

56. *Letters of Iqbal to Jinnah*, p. 13.

Some vested interests of blurred vision state that Iqbal's proposed Muslim State comprised only the regions which make the present Pakistan. On the contrary, as is shown in the above extract from Iqbal's letter, Iqbal's Pakistan was what we had before the War of December 1971.

One thing more. It was Iqbal who called upon the Quaid-i Azam Muhammad Ali Jinnah to lead the Muslims of India to their cherished goal. He preferred Quaid-i Azam to all other Muslim leaders. Amongst them were giants of politics who had lots of political experience and vision, for example Sir Agha Khan, Maulana Hasrat Mohani, Nawwab Muhammad Ismail Khan, Maulana Shaukat Ali, Nawwab Hamidullah Khan of Bhopal, Sir Ali Imam, Maulvi Tameezudin Khan, Maulana Abul Kalam, Allamah al-Mashriqi and others. But Iqbal's vision had its own reasons. He had found his *Khiḍr-i Rāh*, the "awaited Guide," in Quaid-i Azam Muhammad Ali Jinnah who was destined to lead the Indian branch of Muslim *Ummah* to their goal of Freedom. Iqbal's words in this regard were as follows :

"I know you are a busy man ; but I do hope you won't mind my writing to you so often, as you *are the only Muslim in India today to whom the community has a right to look up for safe guidance through the storm which is coming to North-West India, and perhaps to the whole of India.*"[54]

Similar sentiments were expressed by Iqbal, about three months before his death, regarding Quaid-i Azam Jinnah. Sayyid Nazir Niyazi, in his book *Iqbāl Ke Ḥaḍūr*, has stated on pages 297 and 298 (first ed.) that the future of Indian Muslims was being discussed and a tenor of pessimism was visible from what his friends said. At this Iqbal observed :

"There is only one way out. Muslims should strengthen Jinnah's hands. They should join the Muslim League. Indian question, as is now being solved, can be countered by our (Muslim) united front against both the Hidus and the English. Without it our demands are not going to be accepted. People say our demands smack of communalism. This is sheer propaganda. These demands relate to the defence of our national existence. . . .

"The united front can be formed under the leadership of the Muslim League. And the Muslim League can succeed only on account of Jinnah. Now none but Jinnah is capable of leading the Muslims."

54. Ibid., pp. 20-21. Italics ours.

was near at hand. The slaves were turning into magnificent masters.

In the third couplet he stresses the point that Seers come to the world of man after centuries. He was one of those Seers.

In the fourth couplet he refers to some ideology or principle quite new to the world which would affect the conscience of all humanity. And what else could it be, if it was not the right of self-determination which the Muslims of the subcontinent were about to exert ? After the emergence of Pakistan this right became a powerful reference, It served as the advent of a new principle. The Muslims of the Philippines, perhaps, would not have striven for the achievement of their "Pakistan" in their Muslim majority islands. Muslims of Thailand's sea-shore areas with Muslim majority, perhaps, would not have demanded a separate State for themselves, had Pakistan not come to be.

Then in the fifth couplet Iqbal clearly indicated that he would die before the coming of Freedom. He was sure that his verses which epitomised his most earnest sentiments would stand in good stead in respect of exhorting the Muslims of the subcontinent on to the goal of Freedom.

And it was Iqbal who at the Allahabad session of the All-India Muslim League, in his Presidential Address, put forward the idea of a Muslim State in the North-Western majority regions of India. It was in December 1930. In the beginning, as was but natural, this idea was vague. That State could be a big autonomous Muslim province within Indian Federation. It could be out of India but within British Commonwealth. And so on. It went on evolving until it assumed the shape of Muslim State or States in the North-Western and Eastern Muslim majority zones as is obvious from the following lines occurring in Iqbal's letter of 21 June 1937 to the Quaid-i Azam, only ten months before his death :

> "A separate federation of Muslim provinces, reformed on the lines I have suggested above, is the only course by which we can secure a peaceful India and save Muslims from the domination of non-Muslims. Why should not the Muslims of North-West India and Bengal be considered as nations entitled to self-determination just as other nations in India and outside India are ?"[53]

---

53. *Letters of Iqbal to Jinnah* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1974), p. 24.

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں !
طرحِ نو می افگند اندر ضمیرِ کائنات
نالہ ہا کو سینۂ اہلِ نیاز آید بروں !
چنگ را گیرید از دستم کہ کار از دست رفت
نغمہ ام خوں گشت و از رگ ہائے ساز آید بروں![52]

["Out of Hejaz and the lonely plain
The Guide of the Time is come.
Back from the far, far vale again
The Caravan hastens home.
Lo, on the brow of the slaves I see
The Sultan's splendour bright.
The dust of Ayaz shines radiantly
With Mahmud's torch alight.
In Kaaba and Temple long, long years
The deep lament arose,
Till from Love's banquet now appears
One Man who the Secret knows.
The sighs that out of the bosom break
Of a people at earnest prayer
A brave and new foundation make
In Life's mind everywhere.
O take the trembling lute from me,
For my hand can play no more ;
In streams of blood my melody
From the heart of the harp doth pour."]

These five couplets are immensely prophetic.

In the first couplet Iqbal indicated clearly that the appearance of the Guide of the Time was just round the corner. And the Caravan was about to start and emerge from this valley. Iqbal did not say that the awaited Guide had to emerge from the centre of Ḥijāz. He said he was going to appear from a far-flung valley. For Iqbal the desert of Ḥijāz, at times, serves as a symbol for the Muslim *Ummah*. This meant that Muslims of the Pak-Indian sub-continent were about to have a man who was destined to guide them to the goal of victory and that victory was to become the starting point of the resurgence of Islam.

In the second couplet, he breaks the news of the dawn which

---

52. *Zabūr-i 'Ajam*/*Kulliyāt*, p. 73/465. English trans. by A.J. Arberry : *Persian Psalms* (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1968), p. 64,

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غوّاص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟
پیدا ہے فقط حلقۂ اربابِ جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے[51]

["The wise do not get entangled in the intricacies of words,
The diver minds the pearl and not the shell.
The intellect that discerns the flame in spark
can be found in the circle of mad folk only (those who are generally deemed as unreasonable persons)."]

Iqbal had come to know that he was an abnormal person who saw what others could not. Such abnormal persons are called "unreasonable" by those who take themselves for reasonable individuals. There is an old Persian saying, ہنر ور در بے ہنراں خر which means that an experienced person among the coterie of inexperienced ones is equal to a donkey. A folly agreed upon among the foolish majority becomes the standard wisdom, and whosover would not conform to it should be called a fool. The wise, the thoughtful and the seers have always been ridiculed and tortured by the haughty majority of the self-styled Aesops.

Iqbal also looked strange to his contemporaries. What he said sounded improbable during those days. But he was sure of the authenticity of what he said. As against other poets and philosophers, he saw with an eye possessing a spectrum of things quite different from that of the eyes of his co-visionaries. As has been expressed in a verse just quoted above he did not much bother about words and phrases. He had his eye on meanings. This is what, in all humility, he has laid down about his verses. Yet all who can read his poetry know that, as a master artist, he has chosen words, phrases and rhymes which make his thought sing. His philosophy sometimes descends upon souls directly, bypassing intellect. He had declared around the year 1926 in the following words :

خضرِ وقت از خلوتِ دشتِ حجاز آید بروں
کارواں زیں وادیٔ دور و دراز آید بروں
من بہ سیمائے غلاماں فرِ سلطاں دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاکِ ایاز آید بروں!

51. *Darb-i Kalim/Kulliyat*, p. 42/504.

They are taught the culture patterns suitable to slaves. The result is as it has always been. The ruled fall into the trap of their rulers. The ruled emulate what the rulers seem to do. The ruled go by appearances. They do not try to look behind the wall. As is well known, what the Europeans showed to the subjugated communities was the obvious glamour and pomp. They built dancing-halls, taverns, theatres and clubs. They drank, they danced and they demonstrated how freely the opposite genders mixed. They exhibited fascinating fashions of costumes and haircut. But they did not try to train their "wards" to inculcate in them active habits and enterprising spirit. Iqbal could see the trees in spite of the forest. And he went on drumming this fact into the ears of the East, especially the Muslim East. He declared that whatever was good had to be picked up and appropriated. This, according to his belief, had been enjoined upon the Muslims as is given in the following verse of his :

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر ہر کجا این خیر را بینی بگیر[49]

["God has stated that Wisdom is enormous good.
Wheresoever you find wisdom get at it."]

Yet the fact remains that to choose judiciously is an uncommon phenomenon. First, a person should really understand relevance and reference. What is good, in what respect and to whom ? One has to learn a lot of history, philosophy, ethics and what not to be able to choose correctly. One has to plunge into the recesses of one's own self to know what one aught and what one aught not to learn and unlearn. Iqbal did so the whole of this life :

اس کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی ، کبھی پیچ و تابِ رازی ![50]

["The nights of my life were spent in a state of constant conflict,
now fervent like Rūmī and then agitated like Rāzī."]

After long and toilsome pondering over the surrounding circumstances and observing the laws of Nature, he got at the satisfying conviction, as has been elaborated in the beginning of this article. He was right and convinced when he said :

---

49. Ibid., p. 74/602.
50. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*, p. 17/309.

secularism amongst the lovers of learning coming up from the subjugated society. The Western authorities spread their own flashing fashions in countries under their dominion. And the "uppish" groups of enthralled intellectuals become liberals, thinking they had been liberated from uncalled-for restrictions, not knowing that they had fallen victims to their animal lusts blindfolded. Right choice is rarely the lot of the vassals. Enthralled eyes look without seeing. Iqbal shook his coreligionists as well as others, with whom he shared fate, to keep the discerning eye open. He urged them to observe things critically telling them to accept and reject judiciously. He explained thus :

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب — نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست — نے زعریاں ساق ولے ازقطعِ موست!
محکمی او را نہ از لادینی است — نے فروغش از خطِ لاطینی است !
قوتِ افرنگ از علم و فن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است[48]

["West is powerful neither on account of its musical instruments
(or musical concerts)
nor because of the dances by immodest (naked) girls.
Its power depends neither on the magic of beauties with glowing faces
nor does it come from naked shins and cut-out tresses.
Its might does not lie in secularism.
Its prosperity is not the outcome of Latin alphabet.
Strength of Europe rests on Sciences and Arts.
This is the fire that keeps its lamp burning."]

Iqbal exhorted his coreligionists to look at things with critical eyes. All that glitters is not gold. Sometimes even dross may glitter Iqbal urges upon his Muslim brethren, all the world over, to penetrate into the secret alloys of the ascendancy of Europe. He pinpoints the reason behind it. According to him, European strength grew from the hard work done by its people in the fields of knowledge and discovery. It was their unremitting toil in all spheres of study and research. In respect of industrial know-how Western societies were far advanced than the Eastern who had fallen into the cosy lap of lethargy. Moreover, the ruling societies neither provide nor allow enslaved communities opportunities for progress. The masters, instead, lead their slaves towards the orchards of ease. They are fed on literature and thought meant to confuse their thinking and render them inert.

48. *Jāvid Nāmāh/Kulliyāt*, p. 178/766.

phere in which my later boyhood was spent, with its unhappy, brooding awareness of deepening difference and of growing misunderstanding and hostility."[46]

Iqbal never tired of mentioning the magnitude of Europe's moral bankruptcy. He with vehemence expressed his belief that the power and majesty of the West was nothing more than a passing shadow. He could not be taken in by its outer glitterings. He looked to the moral foundations of the modern civilisation emanating from the West. For Iqbal European way of life was basically inimical to moral values. And in his opinion, without morals no society could stand firm for long.

Arthur Jones ends his articles "Science and Moral Responsibility" with these words :

"Humanity without God is bound to succumb to the spirit of the age, and to seek its highest ideals in purely mundane objectives, of which the various fashionable ideologies are the latest example. Humanity without God is destined to overwhelm the world with suffering and disaster. No doubt there have always been those who tried to live without God, but never had it been more ruinous, more suicidal to live without God than at the present."[47]

Iqbal exhorted the Muslim East to imbibe the spirit of hard work and taste for scientific discovery in which lay the real strength of Europe. Iqbal praised the Europeans for their efficiency and labour. Enslaved peoples could learn a lot of beneficial things from their masters in various fields of learning. But as is the rule, the subjugated societies are easily hoodwinked by appearances. In slavery, human potentialities slacken. To follow easy morals suit their lethargic outlook. The good is what the rulers declare to be good. Faculty of discrimination between good and evil becomes dormant in declining societies or societies under foreign domination. Slaves take to apparent manners of their masters. This is why in the eye of a realist, slaves do not live. They are breathing dead bodies. Their spiritual death is made manifest by blind imitation of their rulers. European domination brought dancing-halls, taverns and free mixing of genders. The colonists themselves always attended Church service but propagated

---

46. *Memoirs of Agha Khan*, Foreword by Somerset Maugham (London : Cassel & Co., Ltd.), p. 467.

47. *Science and Freedom* (London : Martine Secker and Warbugh Ltd.), p. 254.

more anglophile than the English themselves. They got good jobs but lost honour. They got high-flown titles, but were looked down upon by those who possessed sense of self-respect and appreciated the same in others. This conflict between the conquering West and the conquered East, according to 'Azīz Aḥmad, did the greatest harm to the East in turning the peoples of the East into sheer emulators of those of the West. The East started begging even for values at the door of the West. Yet it was not the zest to work untiringly and not the will to conquer Nature which was emulated fondly. The enslaved communities copied their masters in respect of phoney glitter only.[45]

Iqbal had no sword to wield. He had a pen. He wielded his pen. And the pen of a believing poet is a mighty weapon of war. Iqbal warned the Eastern nations, especially the Muslims, that the West had no values to live by or offer to others. Europe, in his opinion, had become powerful on account of advanced technology and material affluence. No dominion, according to him, could last long if it was not buttressed up with values. A society, though apparently strong, is inwardly weak without morals. It can be characterised as a "delicate bough" on which "no nest can rest". This Iqbal had declared in 1907 when European imperialism was at its highest.

Sir Agha Khan has mentioned how arrogantly the English people were proud of their political strength :

"I recall the breakfast party which I gave in Bombay for some senior British officials. Another guest was a cousin of mine—a devoted and loyal subject of the Queen and profoundly pro-British. But he was a student of history. He discoursed on the fact that an Asiatic race, the Arabs, had ruled Spain for five hundred years and after their departure had left indelible and splendid marks of their civilization all over Southern Spain ; and on the fact that another Asiatic race, the Turks, had established a major empire in the Balkans and around the Eastern Mediterranean and were still ruling it after several centuries. My British guests took this as an affront.

"'We will not have such comparisons made,' they said. 'Our rule is permanent, not something that lasts a few centuries and then disappears. Even to think as you think is disloyal.'

"Ideas like these seem strange indeed now in the 1950's, when we have seen British rule in India dissolve and pass away like early morning mist before strong sunlight. But this was the atmos-

45. *Iqbāl, Na'i Tashkil* (Karachi : Kutub Khanah Taj Office), p. 464.

than two centuries. The West had mustered material might. New inventions had equipped the West with much superior killing devices. Asia and Africa lagged behind in this respect and thus were beaten down. The imperialirts under the umbrella of their sway tried to spread their religion, culture and language. Every European nation imposed its own language as the medium of instruction and learning alongwith its own syllabi. They spread books containing what could engender doubts in the minds of subjugated peoples regarding their own history, religion and cultural traditions on the one hand and make them feel ignobly inferior and thus kill their souls on the other. The result was as could be expected. The subjugated peoples, barring the honourable exception of the men of faith, began to hate whatever was theirs and eulogise whatever was Western. In fact, everything Western was neither good nor bad only because it came from the West. Similarly, everything Eastern was neither good nor bad only because it belonged to the East. Islam enjoins upon the believers to pick up whatever is good from wheresoever it comes and is to be made use of. Good and bad do not belong to the East or the West.

But the eyes of the enslaved peoples, in general, lose the sense of correct evaluation. Normally they accept whatever rulers bring and offer because all that relates to emperors looks imperial, hence superior. Especially so is the language of the rulers. Their dress also becomes attractive. Likes and dislikes of the masters are accepted almost unquestioningly and with a grain of pride. The needy and lower strata of subjugated societies are exploited much more than others. Morsels do affect morals. King's prize kills pride. Therefore iron chains look no more like a bond of servitude. Iqbal explains this phenomenon thus :

جادوئے محمود کی تاثیر سے چشمِ ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری[44]

["Under Maḥmūd's spell the ring around the neck of Ayāz
Looks to his eyes like a beautifying device."]

We still remember some big-wigs from amongst us who pronounced Urdu words as the English rulers did. By doing so they thought they became English and hence belonged to the aliens and not to their own countrymen. There were many who were

---

44. Ibid., p. 261,

the following verse of Iqbal, already quoted in the foregoing pages, becomes clearer still :

مرا دل مری رزم گاہِ حیات ! گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات ![41]

["My mind is the battlefield of my life
where there are armies of doubts but where conviction is steadfast."]

Lothrop Stoddard, in his book *The New World of Islam*,[42] dealt exhaustively with the process of subjugation of the Muslim territories by Western Powers. But the main theme of the book, according to what the author had observed and felt, was that the spirit of Muslims had not accepted defeat. He threw light on their inner restlessness. He depicted even what the Muslims of Bukhara and Samarqand had in their minds. The book can inspire Muslim youth even today. The author laid down clearly that the dominion of Western Powers was not going to last long. He expected a strong reaction on the part of the world of Islam in the near future.

Iqbal who, as a seer, could peep into the innermost recesses of Muslim's conscience, could more surely and with more confidence know what was up there. It was Iqbal's conviction in the truth of what he foresaw that made him announce in 1923 with full force :

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
عطا مومن کو پھر درگاہِ حق سے ہونے والا ہے
شکوہِ ترکمانی ، ذہنِ ہندی ، نطقِ اعرابی[43]

["The Muslims were obliged to feel like real Muslims on account of Western storms.
It is surely the slappings of waves which nourish a jewel.
What the believer is about to be granted again by Providence
Is the majesty of Turks, the intellect of Indians, and the fluence of the Arabs."]

Iqbal's reference to Turks, Indians, and Arabs connotes the grandeur of Muslim conquerors and rulers, the loftiness and depth of their thought, and their convincing manner of saying things.

The onslaught of Western imperialism continued for more

41. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*. p. 125/417.
42. London : Chapman & Hall Ltd., 1922.
43. *Bāng-i Darā/Kulliyāt*, p. 267.

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی، نہ صاحبِ کشاف[39]

["As long as the Qur'ān is not revealed upon your soul,
Neither Rāzī nor the author of *Kashshāf* (al-Zamakhsharī) can solve the riddles."]

According to Iqbal, it is obvious, then, that the Qur'ān cannot be followed unless faith in the truth of the Qur'ān becomes soul deep. Iqbal's undaunted and hopeful stance all his life shows the depth of his faith in the truth of the Qur'ān. Even the darkest moments when the Muslim *Ummah* suffered total defeat and underwent complete subjugation could not shake him.

His confidence in the ultimate victory of Islam never wavered. He believed that the tide that had turned against the Muslims was not to remain like that for long. It was soon to turn in the favour of Muslim *Ummah*. We know every person does have, at times, fits of optimism. But fits are always afloat. Such a fitful person, off and on, returns to despondeney which, in actual fact, becomes a dominant feature of his nature. Fits of hope are passing shadows for a common man, whereas Iqbal's hopeful utterances are a message which is flavoured with a steadfast and unmitigating faith. In fact, there is a world of difference between being fitful and faithful.

Here is an anecdote :

"A man came to Mu'ādh b. Jabal (R.A.) and said : 'Please inform me about two persons. One of them is very particular about saying prayers. He always performs good deeds. He does wrong rarely But he suffers from lack of conviction and is never free from doubts.' Mu'ādh (R.A.) answered : 'His doubts will ruin all that he performs.' Then the man said : 'Now, inform me about a person whose good deeds are not very many but his belief is strong, occasionally he may sin as well. Mu'ādh (R.A.) kept silence. On seeing this the man stated : 'If the doubts of the former certainly ruined all his good deeds, then the conviction of the latter must do away with his sins.' On hearing this Mu'ādh (R.A.) caught hold of the man's hand and said : 'I have not seen a jurist better than myself save this man.' "[40]

Keeping the above anecdote in mind our understanding of

---

39. *Bāl-i Jibrīl*/*Kulliyāt*, p. 78/370.

40. 'Abd al-Qāhir b. 'Abd Allāh, *'Awārif al-Ma'ārif* (Beirut : Dar al-Kitāb), p. 42.

Believers, according to Iqbal, cannot bow before the passing shadows of failures. They know they have to succeed in the long run. Iqbal maintains :

وہ چنگاری خس و خاشاک سے کس طرح دب جائے
جسے حق نے کیا ہو نیستاں کے واسطے پیدا [36]

["A spark created by God for burning the whole forest (of falsehood) cannot be overwhelmed by straws and grass sweepings."]

The Holy Qur'ān declares :

هُوَ الَّذِىْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَ دِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ۔[37]

["He it is Who has sent His messenger with guidance and the religion of Truth, that He may cause it to prevail over all Religion, however much the idolaters may be averse."]

And says Iqbal :

مقامِ شوق بے صدق و یقیں نیست
یقیں بے صحبتِ روح الامیں نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے
قدم بے باک نہ، کس در کمیں نیست [38]

["The desired status cannot be achieved without truthfulness and faith,
And faith we cannot have without becoming a companion of Gabriel.
If you have relished even a little bit of faith
then plant your foot fearlessly. None is in ambush."]

Becoming a companion of Gabriel means possessing thorough knowledge of the Qur'ān which Allah revealed to Muḥammad (S.A.S.) through Gabriel. It was God Who taught Gabriel the Qur'ān word by word. And Gabriel taught Muḥammad (S.A.S.) the same, word by word.

In another verse Iqbal says :

---

36. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*, 25/317.
37. ix. 33.
38. *Armughān-i Ḥijāz/Kulliyāt*, p. 143/1025.

["The tears of Muslims are about to create the effect of spring clouds.
The river of Ibrāhīm (may peace be on him) will again give birth to pearls.
The Muslim *Ummah* is reuniting, as if scattered leaves of a book are being arranged for binding.
The twig of Hāshim is about to produce flowers and fruit again (twig of Hāshim standing for Muslim *Ummah*."]

The fact is that Iqbal had full faith in the Truth and Righteousness of Islam. Addressing the Muslims of Lahore who had convened a meeting to think over the future of Turkish Caliphate, he maintained :

"Why should we present our complaint to human beings. We should, rather, present our complaint to God. Supplications, flattery, and begging will not move the persons concerned. Obedience of none save God is binding on Muslims. Be sure that a community born to fulfil a high purpose cannot die just for nothing."[33]

His hopes were high contrary to the circumstances which looked tremendously depressing. What he believed in was that the "Word of God must predominate". To him it was the religion of God that was destined to prevail. He would never despair. This is why he said :

نہ ہو نومید ، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں ![34]

["Do not lose hope ; losing hope causes decay of knowledge and vision.
Hopes of a believer are amongst the co-sharers in Divine secrets."]

Writes Professor Rashid Ahmad Siddiqi :

"I have read books. I have listened to discourses. I have enjoyed conversations. I have seen life. I have reflected and deliberated. The essence of all this which I characterise as a long and varied experience is the simple fact that the Muslim, in whatever circumstances he may be, would never feel small. He would not cow down It may be knowledge and scholarship, wealth and majesty, devotion and courage, but he knows and is confident that as a Muslim he had been the master of all this and can becomes so again."[35]

---

33. Bashir Ahmad Dar, *Anwār-i Iqbāl* (Lahore : Iqbal Academy Pakistan, 1977), p. 44.
34. *Bāl-i Jibrīl*/*Kulliyāt*, p. 120/412.
35. *Iqbal : Shakhṣiyat aur Shā'irī*, p. 4.

Here the first line refers to the dark days when all outward omens were disheartening. Even the stars had lost their lustre. Iqbal says with vehemence that the moment the stars become dim is proof that the shining morn is approaching fast. The second line of the verse refers to the changed conditions then prevalent. The sun of hope and success had risen and it had put the night of despair to rout. The next verse is more illustrative than the first:

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی ![31]

["Now the life-blood has gegun to run (again) in the dead veins of the East.
This is a mystery beyond the ken of Abū 'Alī Sīnā and al-Fārābī."]

We know in Iqbal's poetry, East, on occasions, stands for the world of Islam. In the verse just quoted Iqbal wants to explain that the world of Islam, about which he was imparting good news over so many years, had now, in 1923, begun to regain her independence. Tables now looked turned upon the Western imperialists. Reawakening of Muslims had begun. Once begun it could not be stopped. But this was a fact which had nothing to do with philosophical arguments. Therefore Abū 'Alī Sīnā and al-Fārābī could not be taken for proper guides in this regard. In respect of prevision philosophy is much slower than intuition. Philosophy can say something about what is obvious in Nature but can see nothing of what is hidden.

During this very period the movement against Ḥusain, the Sharīf of Mecca. began to gain momentum. Ḥusain, the British agent, found himself occupying a shaky chair of authority. In short, *Ṭulū'-i Islām* presents the concrete picture of the beginnings of a revolution in the world of Islam. Iqbal had already indicated clearly to that effect. Such indications can be characterised as prophecies of a man of vision. This is how Iqbal made a happy declaration with full confidence :

سرشکِ چشمِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا
خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر گہر پیدا
کتابِ ملتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا ![32]

31. Ibid.
32. Ibid., p. 268.

he had never experienced the onslaught of doubts. He had such experiences, but his hope was too strong for doubts. The following two verses from *Sāqī Nāmah* show how he stood and what he withstood :

مری فطرت آئینۂ روزگار! غزالانِ افکار کا مرغزار!
مرا دل، مری رزم گہِ حیات! گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات![28]

["My nature is the mirror of the Age.
It is like an orchard for the gazelles of ideas and thoughts.
My mind is the battlefield of my life
where there are armies of doubts but where conviction is steadfast."]

Iqbal encountered armies of doubts because he belonged to an age when lofty castles of belief stood demolished. But his vision surveyed much above and beyond his age. Therefore his stance was different from that of others. And he was tremendously sure of the truth of what he saw with the eyes of his intuition. So much so that he prayed to God Almighty to infuse in every Muslim individual the same warmth of faith and fidelity. His prayer was as under :

یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر! اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر!
مرے قافلے میں لٹا دے اسے! لٹا دے، ٹھکانے لگا دے اسے![29]

["O the Cup-Bearer (God) ! this is all what I a poor man possess.
And on account of only this, I am rich in poverty.
Distribute it gratis among the people of my caravan,
Distribute it lavishly, to the last drop."]

To be so sure of one's authenticity of vision and conviction is really an extraordinary phenomenon. And now for a while we go back to *Ṭulū'-i Islām*, a very important poem written after *Khiḍr-i Rāh*, already mentioned. This I am doing to show how things went on changing gradually, for the better. *Ṭulū'-i Islām* was written in 1923. The opening verse is :

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا، گیا دورِ گراں خوابی![30]

["When the glow of stars becomes dim it indicates a brilliant morn.
The sun rose from the horizon. And the era of sound sleep vanished."]

---

28. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*, p. 125/417.
29. Ibid.
30. *Bāng-i Darā/Kulliyāt*, p. 267.

تو نے دیکھا سطوتِ رفتارِ دریا کا عروج
موجِ مضطر کس طرح بنتی ہے اب زنجیر دیکھ
عامِ حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ
اپنی خاکستر سمندر کو ہے سامانِ وجود
مر کے پھر ہوتا ہے پیدا یہ جہانِ پیر دیکھ ![27]

["Love had to lament and it has done so.
Now take heart and see what effect this lamentation makes.
You have seen the pompous flow of the river at its best.
And now discern how a restive eddy is about to fetter its feet.
Islam had dreamt of universal freedom.
Now, O Muslim ! see, that dream is about to be interpreted.
For a *salamander* its own ashes serve as a material to regain existence.
Similarly you can see the worn-out world is about to resuscitate."]

As already explained, and not once, Iqbal's message of hope was not just a vain hope. This was his strong conviction. He was immensely sure that the revival of Islam was about to begin. One can imagine that during those days of seemingly dismal despair, his readers and listeners, in general, with all their devotion to him, would not have taken his words as they were and what they connoted. For a great majority of them, I am sure, his glad tidings could not but be a far cry. He lived as an ordinary citizen among the individuals of his society. Apparently quite a normal person. He was just one of them But inwardly he belonged to some other sphere. In other words, we can say he was a blend of ordinary and extraordinary. He, as an ordinary individual, shared the general feelings of those among whom he lived. But his "extraordinariness" had always the upper hand. Therefore he had his way. It does not mean that the Muslim *Ummah* had compromised with their lot. Not the least. They abhorred slavery from the core of their heart. But they could find no way out. Imperialist Powers looked formidable. Muslims had lost the courage to stand to them. And Iqbal told them that the Westerners could not maintain their sway for long because they had their own inherent weaknesses which they could not overcome. Iqbal had studied Western civilisation with a penetrating eye. He saw what those who go by the appearances could not see. It does not mean that

---

27. Ibid., p. 266.

لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیلؑ
خشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز!

* * * *

حکمتِ مغرب سے ملت کی یہ کیفیت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ہو گیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز[25]

["The Trinitarians took away the heritage of Prophet Ibrāhīm
and the clay of Ḥijāz has served as foundation bricks of
the Church. . . .
Western diplomacy has done to the Muslim *Ummah*
what *Gās* does to (a lump of) gold. It cuts gold into pieces.
Muslim blood has becomes cheap as water.
You are fretful over it because you do not know the secret."]

The mental prospective of these verses is not difficult to understand. Iqbal has alluded to Sharīf Ḥusain of Mecca and his followers who played into the hands of the British and rebelled against the Turks—their Muslim brothers. For a Muslim there is no distinction of race and colour, but the Christian West injected into the body politic of the Arabs poisonous germs of narrow nationalism. Hence Turks were defeated.

And now Iqbal's discourse takes a turn and tries to soothe Muslims all over the world using words of Maulānā Rūmī :

گفت رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
می ندانی اول آں بنیاد را ویراں کنند؟[26]

["Says Rūmī that to make an old abode habitable again,
the former structure has to be demolished."]

For Iqbal, then, the whole political structure of Muslim *Ummah* had been raized to the ground to build it anew. And what he visualised was his conviction. It was not just a "poetic truth," nor was it a state of wishful thinking. In the same poem, the last paragraph contains the following verses :

عشق کو فریاد لازم تھی سو وہ بھی ہو چکی
اب ذرا دل تھام کر فریاد کی تاثیر دیکھ!

25. Ibid., p. 264.
26. Ibid.

ولایت ، پادشاہی ، علمِ اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کیا ہیں ؟ فقط اک نقطۂ ایماں کی تفسیریں[24]

["Sovereignty, government, and the world encompassing
knowledge of (the essence of) things
is nothing but the elucidation of one single point, that is belief."]

And now we come to a celebrated poem by Iqbal, i.e. *Khiḍr-i Rāh*, which had been written after World War I. With the end of this War the independence of Turkey had also come to an end. This meant Muslims had lost their last sovereign State. With the end of Turkey, apparently all fronts of the Muslims became silent. All flags had bowed down. Iraq and Palestine now went to the British, and Syria was taken over by the French. Iran already had lost its independence. Northern Iran was under the Russian sway and its southern regions were virtually being ruled over by the British. The Moghal Empire in India had long ago gone to the winds. The British had succeeded the Moghals in India. Indonesia was under the Dutch. Malaya, Nigeria, Egypt, Sudan, Aden, Yemen were British colonies and protectorates. Libya had become an Italian territory and so was Somalia. Tunis, Algeria, Chad, Mali, Mauritania, etc., were French colonies. Morocco was partly under France and partly under Spain. Afghanistan's foreign policy was governed by the British.

In short, the independent Muslim countries that we find today on the map of the world and which are so many that their names cannot be committed easily to memory were all colonies of Western imperialism around the end of World War I. That was the lowest ebb of the political decline of Muslims. Iqbal, like all other poets and thinkers who were alive to the critical situation of the Muslim *Ummah* all over the world, felt immensely aggrieved. Yet he could see that something was about to take place for the good of the *Ummah*. He felt that the circle of decline had become complete, hence the new round was about to start. He bewailed like all other sincere and emotional interpreters of Muslim sentiment, but he behaved differently. He wielded a bleeding pen but with it he painted the word-picture of a rosy day which was about to dawn. Thus his laments did not carry the feelings of defeat. He was capable of singing his grief in enlivening tunes. This is how he does it in *Khiḍr-i Rāh* written in 1922;

24. Ibid., p. 271.

worth. How much was a person capable of doing and how much did he actually perform? A Muslim conqueror may not necessarily be a very sincere believer in God. Hence his victories may not inspire other Muslims as much as the defeat and martyrdom of a true believer who tries his best according to his worth and sacrifices his all including life. God Almighty is the best judge of intents and purposes. It is He Who knows the quantum of sincerity with which a believer acts and it is He Who rewards accordingly. If that be the case, then a believer in God can never feel despaired. He is always on duty. He may suceeed. He may fail. But he is sure he has done his duty according to what he could possibly do. This internal assurance becomes a sort of satisfaction—a satisfaction which does not slow down his urge to be always up and doing. This satisfaction is rather a state of hopefulness that some way out of all difficulties is about to open upon him. His attitude conforms to the following words of the Qur'ān :

لَا تَدْرِىْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا ۔[21]

["You know not it may be that Allah will afterward bring some new thing to pass."]

Similarly, the mental stance of a true believer in God is described by the Qur'ān in these words :

اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۔[22]

["Hearken! the friends of God certainly neither fear nor are they aggrieved."]

They fear God only and none else. Circumstances cannot aggrieve them. And this is how Iqbal characterises the significance of a believer's conviction :

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے[23]

["The conviction of individuals is the material which builds society. This is the only force which shapes its destiny."]

---

21. lxv. 1.
22. x. 62.
23. *Bāng-i Darā/Kulliyāt*, p. 273.

["The gardener should not feel disgusted over the lamentable condition of the garden.
Boughs are about to sprout from the bud-star.
The area of the garden is about to be cleared of the rubbish.
The flush of the blood of martyrs is spreading roses (all around).
Look at the sky. It has turned red.
It shows the horizon has became ruddy on account of the rising sun. . . .
All this consternation created by the Bulgarian invasions
is but a message to the forgetful people so that they may (really) come to their senses.
Do you think it is meant only to torture you ?
This is rather to test your capacity to make sacrifice and defend your honour.
Why are you flabbergasted over the neighing of enemy's stallions ?
Divine light cannot be put off by the blows of unbelievers."]

On this point the Qur'ān directs thus :

اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْا اَنْ یَّقُوْلُوْآ اٰمَنَّا وَ ھُمْ لَا یُفْتَنُوْنَ O[19]

["Do men imagine that they will be left (at ease) because they say : 'We believe, and will not be tested with affliction?' "]

And here is a saying of the Holy Prophet on the same subject:

الصبر من الایمان کا لراس من الجسد ـ[20]

["Certitude has the same relation with belief as head has with body."]

This shows that according to Iqbal the fortitude of the Muslim *Ummah* was being put to test. Could they believe only as long as they ruled or were they firm as true Muslims even in slavery and under most miserable circumstances? Were they easygoing people only or could they prove they were also capable of facing vicissitudes boldly? A believer must always be hopeful and happy. He knows he is not going to be asked to show to God Almighty the map of territories conquered. He is not going to be asked to relate to God accounts of his victories against the forces of evil and unbelief. A believer will have to be accountable to God for his deeds only and that too commensurate with his

19. xxix. 2.
20. *Al-Fatḥ al-Rabbānī*, p. 125.

["As for the poets, they are followed by those who stagger in evil. Do you not see that they wander distractedly in every valley (of aimless imagination) and that they say what they do not practise?—Except those who believe, work righteousness and engage much in the remembrance of God And they vindicate themselves (or prepare for victory) after they were wronged. And soon will the unjust assailants know what vicissitudes their affairs will take."]

And, as already mentioned, Iqbal wrote his renowned poem *Jawāb-i Shikwah* in 1913. The world of Islam looked steadily drifting towards ruination and defeat Black clouds of dismay had spread over the horizon for the Muslims. Turks stood defeated at the battle-front of Bulgaria. The combined Christian forces of Balkan territories and those belonging to the adjoining States were continuing their attacks on Turkish forces. But Iqbal said that it all meant to wake Muslims up from their slumber. It all meant to see how much sacrifice the Muslims could offer for the sake of their religion and honour. It was to test their faith in Islam. Could they remain faithful to Islam even in apparently most horrible and depressing circumstances? Iqbal speaks, as is his wont, encouragingly.

دیکھ کر رنگِ چمن ہو نہ پریشاں مالی
کوکبِ غنچہ سے شاخیں ہیں چمکنے والی
خس و خاشاک سے ہوتا ہے گلستاں خالی
گل بر انداز ہے خونِ شہدا کی لالی
رنگ گردوں کا ذرا دیکھ تو عنابی ہے
یہ نکلتے ہوئے سورج کی اُفق تابی ہے !

* * * *

ہے جو ہنگامہ بپا شورشِ بلغاری کا
غافلوں کے لیے پیغام ہے بیداری کا !!
تو سمجھتا ہے یہ ساماں ہے دل آزاری کا
امتحاں ہے ترے ایثار کا ، خود داری کا
کیوں ہراساں ہے صہیلِ فرسِ اعدا سے
نورِ حق بجھ نہ سکے گا نفسِ اعدا سے[18]

18. *Bāng-i Darā/Kulliyāt*, pp. 205-06.

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے !

یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے !![16]

["The firmament shall glitter with the light of morn,
The darkness of night shall vanish.
The spring breeze shall sing so luxuriantly
that the dormant scent will turn into the song of the bud.
With bleeding breasts the roses of the garden shall embrace
one another.
The zephyr shall again become the intimate companion
of the company of roses. . . .
You will see the consequence of the grandiose flow of the river :
How the distressed eddy turns into the fetters for the feet of the river.
I cannot express what I visualise.
I stand wonder-struck on seeing the shape of things to come.
Night shall be vanquished by the rising sun :
And this garden shall resound with the song of *Tauḥid* (God is One)."]

It can be presumed by same readers that such rosy pronouncements made by Iqbal were like the usual fits experienced by poets at large. Sometimes the poets are happy and they issue forth good news. Sometimes they are in a gloomy mood, hence paint gloomy pictures of everything. Even a shining sun looks dusky to their eyes. But Iqbal was not a poet in the ordinary sense carried by the word poet. His optimism was of permanent nature, at least since 1907, when he heard a Voice from Above, as stated in the foregoing pages. He was different from the general fraternity of poets who follow not their ideology, because they have none ; instead, they follow their wild imaginings.

The Qur'ān paints poets in general and their blind followers as under :

وَ الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ o اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ o وَ اَنَّهُمْ

يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ ـ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَ ذَكَرُوا اللّٰهَ

كَثِيْرًا وَّ انْتَصَرُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا ط وَ سَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْۤا اَیَّ مُنْقَلَبٍ

يَّنْقَلِبُوْنَ o[17]

16. *Bāng-i Darā/Kulliyāt*, pp. 194-95.
17. xxvi. 224-27.

blunder made by Europe was the separation of Religion and Government. This deprived their culture of moral soul, and diverted it to atheistic materialism.

"I had, twenty-five years ago, seen through the drawbacks of this civilisation and had, therefore, made some prophesies. They had been delivered by my tongue although I did not quite understand them. This happened in 1907 After six or seven years, my prophesies came true word by word. The European War of 1914 was an outcome of the aforesaid mistake made by the Europeans, i.e. the separation of the Church and the State and the emergence of atheistic materialism. Bolshevism is a natural result of the separation of the Church and the State."[15]

The point I wanted to stress was that Iqbal felt he had received something as a message from Above in 1907 which even to himself was, at that juncture, not clearly understandable. He came to know its implications afterwards.

He composed his famous poems *Sham'-o Shā'ir* in 1912, and *Jawāb-i Shikwah* in 1913. During this period the Muslims suffered severe setbacks in Tripoli (Libya) and Bulgaria in the Balkans. Turkey, the only independent Muslim State, appeared to be dwindling. Any moment it could fall to the ground. Apparently this was a season of utter helplessness. Yet Iqbal had the courage to say, at the end of *Sham'-o Shā'ir* :

آسماں ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیماب پا ہو جائے گی
اس قدر ہوگی ترنم آفریں بادِ بہار
نکہتِ خوابیدہ غنچے کی نوا ہو جائے گی
آ ملیں گے سینہ چاکانِ چمن سے سینہ چاک
بزمِ گل کی ہم نفس بادِ صبا ہو جائے گی

* * * *

دیکھ لو گے سطوتِ رفتارِ دریا کا مآل
موجِ مضطر ہی اسے زنجیرِ پا ہو جائے گی!

* * * *

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آ سکتا نہیں
محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی!

---

15. *Guftār-i Iqbāl* (Lahore : Research Society of Pakistan, Univ. of the Punjab), p. 254.

You, the dwellers of the West, should know that the world of God is not a shop (of yours) :
Your imagined pure gold is about to lose its standard value (as fixed by you).
Your civilisation will commit suicide with its own dagger.
A nest built on a frail bough cannot be durable.
The caravan of feeble ants will take the rose petal for a boat
And, in spite of all blasts of waves, it shall cross the river. . . .
I will take out my worn-out caravan in the pitch darkness of night.
My sighs will emit sparks and my breath will produce flames."]

Iqbal in this *ghazal*, as is obvious, prophesied that European civilisation was not going to live long. And he said so when European imperialism had already conquered almost the whole world and its power was seemingly still enhancing day by day. The other important declaration which he made was that the resurgence of Islam was about to take place. Muslims who had once established their rule over a sizeable part of Europe as well were going to regain their past glory. And this he said when the world of Islam lay subjugated by Western Powers. Only Turkey was still holding out as an independent State. But Turkey's strength was fast dwindling. The European Powers called Turkey the "Sick Man of Europe". God knows how Iqbal could sing such hopeful songs in those days of utter misery and despondency obtaining in almost all Muslim societies. Besides this, Iqbal made manifest that he had taken a decison about himself too. That decision was a very bold one and highsounding, keeping in view the contemporary circumstances. He had determined upon *giving a lead to the Muslim Ummah and bringing it out of the* dark dungeons of slavery to the sunny vistas of independence. It was a big decision and he declared it boldly. How odd it all might have looked during those days !

To Iqbal it was something he received from Above. He was sure of the truth of these tidings, yet he remained a bit baffled how it all happened to be revealed to him. This he discloeed to his listeners in December 1921 in London when he was invited to Cambridge to address students. The Urdu words, as laid down by Mr Rafiq Afzal, can be translated as under :

"I would like to offer a few pieces of advice to the young men who are at present studying at Cambridge. Cambridge is a fountainhead of knowledge which has contributed more to the shaping of European culture than all other institutions. I advise you to guard against atheism and materialism. The biggest

tions through all circumstances. With the passage of time Iqbal's faith in the profound truth contained in the Islamic tenets continued illuminating his spirit to his last breath. His health dwindled. His physique, by and by, became frail. He, for years, suffered from a number of ailments. But his soul always remained stout. A believer in God can never lose hope.

He was in England studying law when he saw some phenomena with the eye of his intuition. The *ghazal* containing those divinations is the only one whose year and month of composition is expressly mentioned. It is March 1907. No other *ghazal*, before or after it, has been given such an importance. Here are some verses of the said *ghazal* :

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

* * * *

دیارِ مغرب کے رہنے والو ! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے !
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہوگا !
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، نا پائیدار ہوگا
سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش، مگر یہ دریا سے پار ہوگا

* * * *

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس مرا شعلہ بار ہوگا[14]

["At last the silent tongue of Ḥijāz has announced to the ardent ear the tiding that the covenant which had been given to the desert-dwellers is going to be renewed in strong terms.
The lion who had emerged from the desert and had toppled the Roman Empire,
Is, as I am told by the angels, about to get up again (from his slumbers). . . .

14. *Bāng-i Darā/Kulliyāt*, pp. 40-42.

"things to come" as would be vividly visualised by his listeners. Trust in the truth of what he saw was gaining ground within him day by day. He had been breaking good news since March 1907, as will be elaborated in the pages to follow. In spite of it his own confidence in the certitude of his pre-vision grew gradually. It is but natural with every responsible believer. He has to accept critically whatever is revealed to his mind Iqbal's rational eye was always wide awake. And he judged that he saw what others did not. He felt what others could not.

His confidence in the accuracy of his vision continued gaining strength. There came a time when he became perfectly certain of the correctness of what he visualised and prayed to God Almighty in the following manner :

جوانوں کو مری آہِ سحر دے
پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے
مرا نورِ بصیرت عام کر دے[12]

["Grant the youth my plaints of the early morn.
Furnish again these eaglets with strong wings.
My only prayer to you, my Lord, is that
The light of my vision be diffused amongst all."]

He repeated the same theme in his celebrated poem "Sāqī Nāmah" :

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے   مرا عشق میری نظر بخش دے[13]

["(O God) bestow on the youth the warmth of my feeling,
My unbounded love, and my vision."]

His insight was the reward of his unfaltering faith in God. Howsoever depressing the circumstances might have been, he, with his penetrating and far-reaching vision, remained hopeful. He was sure, Islam, the last of the revealed religions, had to remain operative as long as human societies should last in the universe. For Iqbal Islam was not only the epitome of all that had been revealed to all the prophets before Muḥammad (may peace be on him), it rather contained much more than all that. And it had to be so because it had to provide guidance to all coming genera-

---

12. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*, p. 86/378.
13. Ibid., p. 124/416.

them assumed the distinction of a religious revialist. None of them rejuvenated his nation's dormant vitalities as Iqbal did. And, moreover, none of them visualised a homeland and an independent State for his enslaved nation and guided the will of his nation to that goal. Iqbal's responsibilities were manifold. He was differently placed. He was born in a country enslaved by the British. He belonged to the Muslim *Ummah* of the Pak-India subcontinent who had ruled the subcontinent magnificently and gracefully for centuries and then, like other Muslim dynasties and societies elsewhere, had fallen on bad days. His nation's decline hed begun with the beginning of the eighteenth century, like the decline of the Muslim peoples all over the world. But Iqbal believed in the mighty truth of Islam, hence according to him Islam could not remain subjugated for long. This penetrating vision and unfaltering conviction was the reward of his firm belief in God and his Godward endeavours which nothing could enfeeble to the last moment of his life.

Reverting to his start. He, as a conscious human being who possessed an agitated soul, tried to know his own self. He found this was not easy. Who he was and what he had to perform, was a state too elusive for his grasp. This is how he felt about it:

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں ، واللہ نہیں ہے[10]

["Iqbal himself does not know Iqbal.
I am not joking, by God I not."]

And then there came a stage when he began to understand his stance but could not communicate clearly to others what he felt. He in this regard stated :

نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی[11]

["O restless nightingale ! your lamentations are still not up to the mark.
Keep them to your breast for a while more."]

Iqbal was sure good days were not far off Yet in his poetry, he felt, he could not paint such a clear picture of the shape of

10. *Bang-i Dara*/*Kulliyat*, p. 60,
11. Ibid., p. 278,

his infirmities. Then, by and by, it is possible that the state of certitude becomes stable to a great extent and therefore immune from frequent disturbances. A person who gets at stable certitude finds for himself goals different from others, because the vision of such a person undergoes a definite change. Things do not seem to him exactly as they do to others.

Yet the intriguing question remains : How many are there who consciously strive to conquer doubts, suspicions and fears? We may even ask : How many are there who bother about the need to understand what increase and decrease in faith signifies? For an analysis of this kind faith is a prerequisite, because it is the strength of faith which is sought after.

And we know Rome was not built in a day. Iqbal also became what he came to be, gradually. His vision widened, by and by. His faith grew in strength slowly and slowly. He rose from an ordinary plane of poetry. He was not as one would say "head and shoulders above others" as a young poet. He could end up as a middle-class poet, whose poetry could smack of philosophy. He could have become a good lawyer leading an easy life. As a beginner he was just one of them. But by dint of his hard work and devotion to the cause of his religion and society, he progressed visibly, though gradually. This progress he made in the province of thought and poetic art. He made a mark in the sphere of politics also. He was active in the field of education as well. His conduct as a lawyer was just an "aside" in the activities of his life. God Almighty says in His last Book revealed to His last Prophet (peace be on him) :

"وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ط"[9]

["And those who strive in Our (Cause),—We will certainly guide them to Our Paths."]

As a responsible human being Iqbal had tried to know his vocation. He sought after God's Grace. And God led him to the path of his duty. He rose to what he rose, not only as a poet and a philosopher in the usual sense, for there have been poets as well as philosophers like Lucretius, Goethe, John Dewey and others. None of them changed the political course of his nation. None of

---

9. xxix. 69.

the fence, ready to flee, if called upon to face some trying situation Such an individual, even though he may claim to be a believer in God, is not so in His eyes. God addresses all those who belong to this category of "believers" thus :

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ[7]

["O you who believe, do believe in Allah and His Apostle."]

God, through this verse, has ordained the pretenders to belief to become believers in all earnest. This is a call to caution all those who deceive themselves and others by their profession of faith in God. They cannot deceive God. Their infirmity is found out very easily. This verse, moreover, directs all believers to be always on the alert and in a state of stock-taking. Are they really men of faith ? Has their faith evolved into conviction ? Have they begun to live their conviction ? The fact is that it is always a long way from accepting some principle as one's faith to a point where faith becomes a distinct entity and identity hard to dismantle. Conviction is a state when an individual begins to be treated as faith personified.

It is obvious that the state of certitude is not something out there, ready-made, which can be picked up, swallowed and digested. This state is to be achieved by dint of constant effort. Shaikh 'Abd al-Qādir Jīlānī of Baghdad, quoting Ḥaḍrat Ibn 'Abbās, Abū Hurairah and Abū Dardā', states الايمان يزداد و ينقص[8] ["Faith increases and decreases"].

And these ups and downs continue in the mind of the believer. Sometimes he feels satisfied with what he believes in and sometimes he finds himself confused. Then he, again, as many times before, struggles hard to regain faith and get away from were dark shadows of doubt and fear hover, over his head. There are innumerable things which confuse the mind of a believer and cause his return to uncertainty. But a person who goes on striving untiringly to keep to the path of belief may, at some stage in his life, find that the state of certainty stays much longer in his mind than that of uncertainty. His firmness begins to get the better of

---

7. iv. 136.
8. *Al-Fatḥ al-Rabbānī* (Muṣṭafā al-Bābī, Egypt), p. 156.

not bringing about any change in the personality of the believer means that it has served no more than a piece of information. Iqbal elucidates this point thus :

ع تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لا الٰہ الا !
لغتِ غریب ، جب تک ترا دل نہ دے گواہی ![5]

["Whether you be an Arab or a non-Arab, your reciting 'no god but God'
is simply a foreign vocabulary unless your heart stands a witness to what your tongue offers."]

It is the sincerity of heart that matters and not lip-service. Faith has to be heartfelt. Leaving aside the non-Arabs, even the Arabs cannot understand the connotation of لا الٰہ الا اللہ though the words are Arabic, their mother tongue. The significance of these words is that, after bowing before God, one has to discard all other gods from the sanctuary of one's conscience. The world of man is replete with false gods in the form of human beings as well who, with gestures of pride, go on drumming their godly authority into the ears of those who happen to be inferior to them as subordinates, dependants, aid-seekers, or servants. These false gods, commensurate with the extent of their authority, behave as if power has infused in them a sort of intoxication. They suppose they are the sustainers, protectors, preservers and masters of the souls of individuals, tribes, societies and even of nations. At all these levels these false gods have to be discarded. But this is more than an uphill task. Iqbal says :

چو می گویم مسلمانم ، بلرزم   کہ دانم مشکلاتِ لا الٰہ را[6]

["When I say I am a Muslim, i.e. a believer, in God, I shiver,
for I understand the magnitude of hardships hidden
in the words 'no god but God.' "]

But a firm belief in one God is an eternal happiness. It is not a passing shadow. It strengthens the determination of the believer. It makes him steadfast and enables him to stand against the forces of evil, manfully. It is unfaltering faith in God which integrates the personality of the person concerned. It is this strength which transforms the outlook and the behaviour of the believer. It is not worshipping God and yet remaining right on

---

5. *Bāl-i Jibrīl/Kulliyāt*, p. 45/337.
6. *Armughān-i Ḥijāz/Kulliyāt*, p. 59/941.

زباں سے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل !
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں[2]

["Recitation of '*There is no god* but Allah' is of no avail ;
If both vision and heart do not surrender before Allah, faith
has no meaning at all."]

Loving an ideology should mean living it. If ideology goes, life should go alongwith it. Faith is not a detachable article. True and genuine faith is much more valuable than all valuables, be they even blood-relations. Faith is a love above all other loves. And that one love can be demonstrated in obeying the commandments and injunctions of the One Who, in all respects, is above all else in the universe.

The Qur'ān has expressly laid down the difference between embracing Islam and believing in what Islam stands for :

"قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ط قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ط"[3]

["The desert Arabs say, 'We believe.' Say (unto them) (O Muḥammad !) : You believe not, but rather say, 'We submit' (accept Islam), for the faith has not yet entered into your hearts."]

This shows that, according to the Qur'ān, Islam and *Īmān* are two different degrees of faith, as is maintained by Imām Aḥmad ibn Ḥanbal :

"ان الايمان غير الاسلام"[4]

["*Īmān* (belief) is something other than Islam."]

To accept Islam orally is one thing, but to have faith in Islam is quite another. It is obvious that a certain principle which becomes faith enters into one's soul. The believer begins to live his faith. Before that it can have no reforming impact on the thinking and behaviour of the individual concerned. A belief

2. *Ḍarb-i Kalīm/Kulliyāt*, p. 35/497.
3. xlix. 14.
4. *Al-Ghunyat li Ṭālib al-Ḥaqq* (Muṣṭafā al-Bābī, Egypt), I, 83.

IQBAL—MAN OF FAITH AND VISION

Professor Muhammad Munawwar

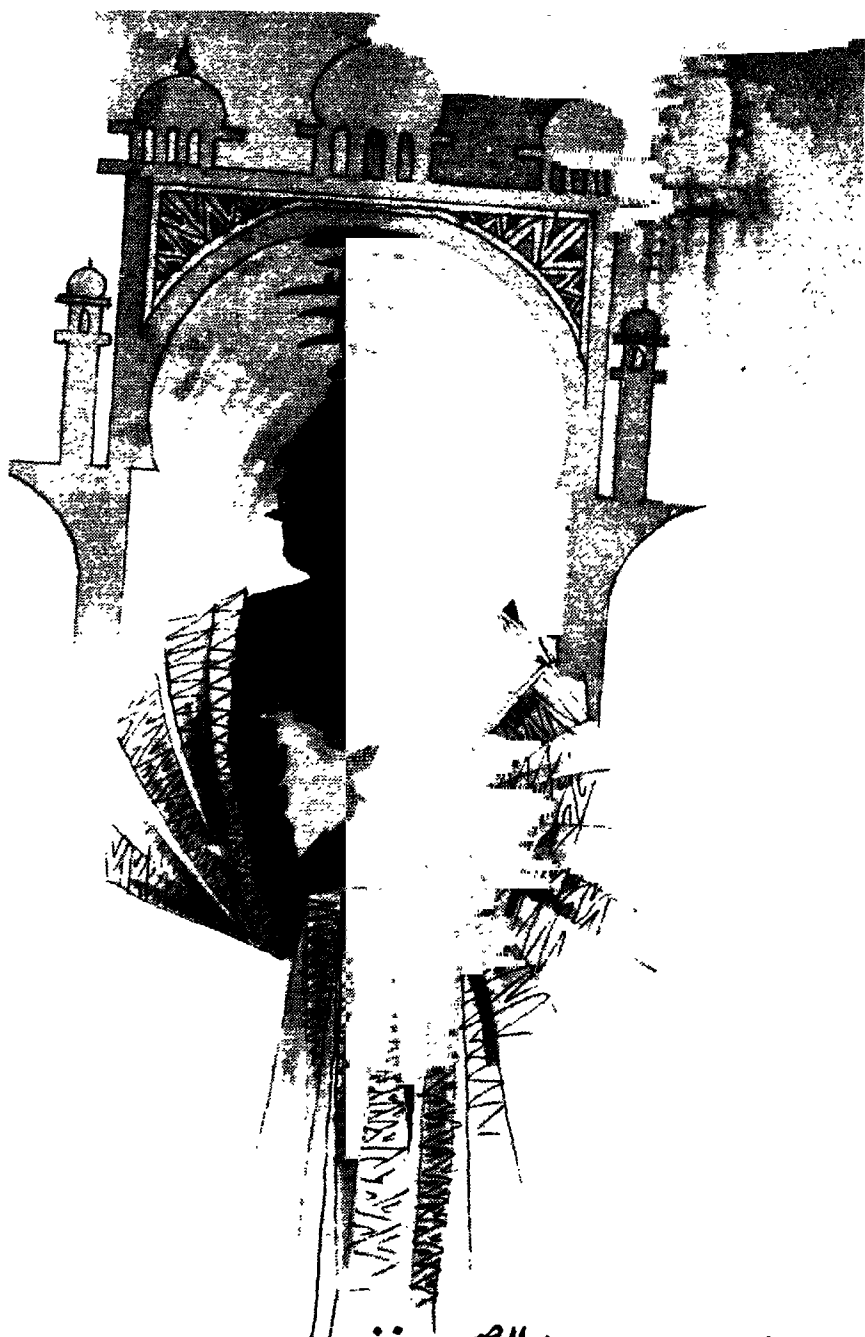
The Qur'ān directs the attention of its readers to the following phenomenon :

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ اللّٰهَ عَلٰى حَرْفٍ ج فَاِنْ اَصَابَهٗ خَيْرُ نِ اطْمَاَنَّ بِهٖ ج
وَ اِنْ اَصَابَتْهُ فِتْنَةُ نِ انْقَلَبَ عَلٰى وَجْهِهٖ ج خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةَ ط ذٰلِكَ
هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِيْنُ ۔[1]

["There are among men some who serve Allah, as it were, on the verge : if good befalls them they are, therewith, well content; but if a trial comes to them, they turn their faces; they lose both this world and the Hereafter; that is loss for all to see."]

People do have affection for their ideologies. They love their religion But the fact remains that all are not firm. There are many who, though not hypocrites, are not men of courage. They lack steadfastness. Face to face with a trying situation, they give way and thus lose face before their society as well as Allah. Feeble-minded people are believers as long as all goes well. They are believers in Allah as long as they are not called upon to make genuine sacrifice in His cause. They are easygoing persons. Their ideologies are oral. They recite the name of Allah only mechanicallly. They exhibit devotion. But they never defend the object of their devotion if defence entails some risk. Comfort is not to be imperilled. Wealth is not to be parted with. Their own lives and the lives of their kith and kin look too valuable to be sacrificed for the sake of faith. Quite obvious. Their belief is not even skin-deep. Says Allamah Muhammad Iqbal :

---

1. xxii. 11. English traslation by A. Yusuf Ali.

تجھ سے گریباں مرا مطلعِ صبحِ نشور
تجھ سے مرے سینے میں آتشِ اللہ ہو!

OUR CONTRIBUTORS

Professor Muhammad Munawwar	*Department of Iqbal Studies University Oriental College, Lahore*
Dr Muhammad Baqir	*Vice President, Iqbal Academy Pakistan, Lahore*
Dr Muhammad Maruf	*Govt. College, Sheikhupura*
Shaheer Niazi	*S-2/8, Saudabad, Karachi-27*
Muzaffar Hussain	*7-Friend's Colony, Multan Road, Lahore*
Dr Khawaja Amjad Saeed	*Chairman, Deptt. of Business Administration, University of Punjab, (New Campus), Lahore*
Professor Mahfooz Jan Abid	*Department of English, Islamia College, Peshawar.*
Afzal Haq Qarshi	*Department of Library Science, University of Punjab, Lahore*
Dr. Manzooruddin Ahmad	*Charirman, Deptt. of Political Science, University of Karachi*

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, and Archaeology.

Published alternately

in

English (April and October) and Urdu (January and July)

Subscription

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs 38.00	US $ 8.00 or £ Stg. 4.50

Price per copy

Rs 10.00	US $ 2 00 or £ Stg. 1.00

All contributions should be addressed to the Editor and Secretary, Editorial Board, Iqbal Review, 116 McLeod Road, Lahore. Each article must have its duplicate copy. The Academy is not responsible for the loss of any article.

Editor : DR. WAHEED QURAISHI, Director

Publisher : IQBAL ACADEMY PAKISTAN
116 - McLeod Road, Lahore

Printer : ZARREEN ART PRESS
61, Railway Road, Lahore

IQBAL REVIEW

JOURNAL OF THE IQBAL ACADEMY PAKISTAN

OCTOBER 1982

Iqbal Number

IQBAL ACADEMY PAKISTAN
LAHORE

جنوری ۱۹۸۳

اقبال نمبر

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
38 روپیہ	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ

قیمت فی شمارہ

10 روپیہ	2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ

قیمت "اقبال نمبر" (اُردو)

20 روپیہ	4.00 ڈالر یا 2.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، "اقبال ریویو" ، ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

مدیر : ڈاکٹر وحید قریشی ، ڈائرکٹر
ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور
مطبع : [illegible] آرٹ پریس ،
۷۰ ریلوے روڈ ، لاہور

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

مجلس ادارت

صدر : ڈاکٹر محمد باقر — مدیر و معتمد : ڈاکٹر وحید قریشی

ارکان

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پروفیسر محمد سعید شیخ — پروفیسر خواجہ غلام صادق

جلد ۲۳ — جنوری ۱۹۸۳ — بمطابق ربیع الاول ۱۴۰۳ — نمبر ۴

مندرجات

ہمارے قلمی معاونین

ڈاکٹر سلیم اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر نذیر قیصر	پرنسپل ، سرسید کیمبرج ہائی اسکول ، گلبرگ ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
پروفیسر جیلانی کامران	شعبۂ انگریزی ، گورنمنٹ ایف ۔ سی کالج ، لاہور
ڈاکٹر وزیر آغا	۵۸ ۔ سول لائنز ، سرگودھا
ڈاکٹر محمد ریاض	شعبۂ اقبالیات ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
جناب سمیع اللہ قریشی	گورنمنٹ ڈگری کالج ، جھنگ
,, رفیق خاور	۳۲ ۔ سی/۲ ۔ پی ای سی ایچ ایس ، کراچی
,, ثروت صولت	اے ۲۸ ، بلاک آئی ، شمالی ناظم آباد ، کراچی
,, مظفر حسین	۷ ۔ فرینڈز کالونی ، ملتان روڈ ، لاہور
,, صدیق جاوید	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
,, افضل حق قرشی	شعبۂ لائبریری سائنس ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور
,, نثار احمد قریشی	شعبۂ اُردو ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
پروفیسر جگن ناتھ آزاد	صدر شعبۂ اُردو ، جموں یونیورسٹی

پیامِ اقبال کی عالم گیر مقبولیت

سلیم اختر

علامہ اقبال کو ہم مفکرِ مشرق اور پاکستان کا قومی شاعر کہتے ہیں، لیکن اکثریت بالعموم اس حقیقت سے ناواقف ملتی ہے کہ علامہ اقبال محض برِصغیر پاک و ہند ہی میں مقبول نہیں بلکہ اس وقت مہذب دنیا کا شاید ہی ایسا کوئی ملک ہو جہاں علامہ اقبال کا نام معروف نہ ہو۔ امریکہ، یورپ اور روس میں کلامِ اقبال کے تراجم ہو چکے ہیں۔ اسی طرح دنیا کی تمام بڑی بڑی زبانوں، جیسے انگریزی، جرمنی، فرانسیسی، اطالوی، روسی، عربی، چینی، جاپانی، وغیرہ میں علامہ اقبال پر کتابیں اور مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں۔ علامہ اقبال کے صد سالہ جشنِ ولادت کے موقع پر لاہور میں دسمبر ۱۹۷۷ میں منعقدہ بین الاقوامی کانفرنس میں دنیا کے بیشتر اہم ممالک کے مندوبین نے جمع ہو کر مقالات کی صورت میں علامہ اقبال کو خراجِ عقیدت پیش کیا۔ چنانچہ زبان، تہذیب و تمدن، رنگ و نسل، مذہب و ملت اور سیاسی نظام کے اختلافات کے باوجود امریکہ، برطانیہ، روس، اٹلی، سوڈان، سری لنکا، جاپان، ایران، سعودی عرب، مصر ایسے ممالک کی نمائندگی کرنے والے ایک نقطہ پر متفق تھے، اور وہ تھا عظمتِ اقبال!

سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال کی بین الاقوامی شہرت کی کیا وجوہ ہو سکتی ہیں۔ ایک عام تصور یہ ہے کہ علامہ اقبال پاکستان کے قومی شاعر ہیں، تصورِ پاکستان کے خالق ہیں۔ اس لیے ۲۱ اپریل کو یومِ اقبال سرکاری طور پر منایا جاتا تھا۔ ہمارے سفارت خانے بھی یومِ اقبال کی تقاریب کا اہتمام کرتے ہیں جن میں ان ملکوں کے نام ور دانش ور، نقاد اور فلاسفر علامہ اقبال کے فکر و فن اور فلسفیانہ تصورات پر تقاریر کرتے اور مقالات پیش کرتے ہیں۔ یہی نہیں، ایران اور بعض دیگر ممالک میں تو اس موقع پر بعض اخبارات علامہ اقبال کے بارے میں خاص ایڈیشن

بھی شائع کرتے ہیں ۔ اسی طرح علمی جرائد میں بھی علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن کے بارے میں مقالات طبع ہوتے رہتے ہیں ۔ یہ سب درست ہے اور علامہ اقبال کے فکر و فن کے فروغ اور مقبولیت میں سفارت خانوں کی تقاریب نے بھی یقیناً اہم کردار ادا کیا ہے ۔

اس سلسلے میں یہ اہم نکتہ بھی پیش نگاہ رہے کہ کسی بھی شخصیت کو محض سفارت خانوں اور سرکاری سطح پر یوم منا کر ہی روشناس عام نہیں کرایا جا سکتا ۔ اگرچہ اس نوع کی تقاریب بھی مقبولیت میں خاصا اہم کردار ادا کر سکتی ہیں ، تاہم شہرت اور مقبولیت اور وہ بھی بین الاقوامی سطح پر ، تو اس کے لیے اولین شرط یہ ہے کہ شخصیت کے فکری تصورات ، فلسفیانہ افکار اور شاعرانہ محاسن میں بذات خود ایسی کشش ، ندرت اور جاذبیت ہو کہ ایک عالم اس کا گرویدہ ہو سکے ۔ چنانچہ آج دنیا میں جن ادیبوں ، شاعروں ، مفکروں اور فن کاروں کا ڈنکا بج رہا ہے ان سب میں ایسی ذہنی اور فکری خصوصیات ملتی ہیں کہ ہر زبان اور ملک کا فرد ان میں اپنے لیے کسی نہ کسی طرح کی کشش پاتا اور ان میں اپنے لیے سامان افادہ دیکھتا ہے ، اور یہی حال علامہ اقبال کا ہے ۔ اگر ان کی فن کارانہ شخصیت میں کسی طرح کی دل کشی نہ ہوتی ، اگر ان کے فلسفے میں عالم گیر کشش نہ ہوتی ، اور اگر ان کے تصورات اقوام عالم کے لیے باعث افادہ ثابت نہ ہو سکتے ، تو علامہ اقبال کبھی بھی ممدوح عالم نہ ہوتے ، بس میر تقی میر اور اسد اللہ خاں غالب کی مانند اُردو کے ایک بہت بڑے شاعر ہوتے ۔

علامہ اقبال نے اپنے بارے میں جب یہ کہا :

اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند ![1]

تو یہ محض شاعرانہ تعلی نہ تھی ، بلکہ علامہ اقبال کو واقعی اس کا احساس تھا کہ ان کے کلام میں بعض ایسی خصوصیات موجود ہیں جو دیگر ممالک کے افراد کے لیے بھی مشعل راہ ثابت ہو سکتی ہیں - آج بین الاقوامی سطح پر علامہ اقبال کو خراج تحسین پیش کرکے گویا اس کی عملی طور پر توثیق کی جا رہی ہے کہ واقعی علامہ اقبال نے لاہور

۱- ''ضرب کلیم'' (''کلیات اقبال اُردو'') ، ص ۲۲/۴۸۵ -

سے تا خاکِ بخارا و سمرقند اک ولولۂ تازہ دیا ہے -

علامہ اقبال کی عالم گیر مقبولیت کے اسباب کا تجزیہ کرنے پر مندرجہ ذیل امور نمایاں تر نظر آئیں گے :

علامہ اقبال نے اگرچہ خطاب مسلمانوں سے کیا لیکن ان کا پیغام جغرافیائی حدود اور مذہبی عقائد کی قیود سے آزاد ہے - ان کے افکار میں ایسی عالم گیر خصوصیات ہیں کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ دیگر اقوام کے افراد اور غیر مسلم بھی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں - مراکش کے پروفیسر ایس - آئی - فہد نے درست کہا تھا :

"اقبال ایک ہمہ گیر شخصیت ہیں - آپ کی ہمدردیاں اتنی وسیع ہیں کہ ان میں تمام دنیا کے انسان بلا امتیازِ نسل و ملک سما جاتے ہیں - آپ عظمتِ انسانی کے علم بردار ہیں - اسی لیے اقبال کو مشرق و مغرب میں یکساں عزت حاصل ہے -"[۲]

علامہ اقبال کا فلسفہ عمل اور جد و جہد کا فلسفہ ہے - ان کے بموجب بے حرکت و بے عمل زندگی موت کے مترادف ہے - چنانچہ وہ سعی اور مسلسل سعی کا پیغام دیتے ہیں - یہ عمل افراد اور اقوام دونوں کو کندن بنا دیتا ہے اور اس کے بغیر فرد اور قوم دونوں ہی صفحۂ ہستی سے مٹ جاتے ہیں - یہ فلسفۂ عمل ایسا ولولہ انگیز ہے کہ حصولِ آزادی کی جد و جہد میں مصروف مسلم اور غیر مسلم بھی اسے اپنے لیے مشعلِ راہ بنا سکتے ہیں - چنانچہ اقبال اب تیسری دنیا کی ان اقوام میں مقبولیت حاصل کر چکے ہیں جو استعماریت کے خلاف جد و جہد میں مصروف ہیں -

اقبال مسلمان تھے اور انھوں نے اپنے فلسفے کی اساس قرآنِ مجید کی تعلیمات پر استوار کی ، وہ متعصب مسلمان نہ تھے - انھیں جہاں سے بھی روشنی ملی ، انھوں نے اسے حاصل کرنے میں تامل نہ کیا - وہ بیک وقت

۲- [پورا مقالہ ڈاکٹر سلیم اختر کی مرتبہ "اقبال ممدوحِ عالم" کے صفحات ۴۵۳ تا ۴۵۹ میں شامل ہے - یہ اقتباس صفحہ ۴۵۷ پر ہے ، جہاں "یکساں (عزت حاصل ہے)" کی جگہ "یک جا (عزت حاصل ہے)" درج ہے جو غلط ہے - ڈاکٹر سلیم اختر کے اپنے مقالے "(۳) اقبال : ممدوحِ عالم" (صفحات ۳۸ تا ۴۷) میں بھی یہ اقتباس موجود ہے ، جہاں "(اقبال ایک ہمہ گیر) شخصیت" کے بجائے "شہری" درج ہے ـــــ مدیر "اقبال ریویو"]

مسلمان صوفیا ، مغربی فلاسفروں اور ہندو دانش وروں سے متاثر تھے ، جس کے نتیجے میں ان کا کلام قلب ِ روشن کا آئینہ بن گیا ، ایسا آئینہ جس میں غیر مسلم اقوام بھی اپنے خد و خال کی شناخت کر سکتی ہیں ۔ مشہور انگریز نقاد اور ناول نگار ای ۔ ایم ۔ فاسٹر نے علامہ اقبال کے اسی پہلو کو سراہتے ہوئے لکھا تھا :

''اقبال کٹر مسلمان تو تھا مگر وہ کہنہ روایات کا پرستار نہ تھا ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے خیالات خواہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں ، مگر وہ انتہا پسند اور متعصب نہ تھا ـــــ چنانچہ اس نے ہندوؤں اور عیسائیوں کا ہمیشہ ادب و احترام سے تذکرہ کیا ۔''

علامہ اقبال نے تمام عمر عظمت ِ انسان کے گن گائے ، لیکن یہ محض جذباتی سطح پر نہ تھا ، بلکہ علامہ اقبال نے ان عوامل و محرکات کی تہ تک پہنچنے کی سعی کی جو انسان کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑتے ہیں ۔ اس ضمن میں وہ ملک کے معاشی وسائل اور عوام کی اقتصادی صورت ِ حال کی اہمیت سے بھی آگاہ تھے ۔ چنانچہ انھوں نے اپنی اولین تالیف ''علم الاقتصاد'' (مطبوعہ ۱۹۰۳) میں ان اقتصادی امور کی نشان دہی کی جو اقوام اور افراد کو معاشی بدحالی کی دلدل میں پھنسا دیتے ہیں ۔ اس کے بعد انھوں نے ان مسائل کا فکری سطح پر مطالعہ کرکے جو نتائج اخذ کیے وہ عالم گیر اہمیت کے حامل ثابت ہوئے ہیں ۔ علامہ کے فکر کے اس پہلو سے اشتراکی ممالک میں گہری دل چسپی کا اظہار کیا گیا ۔ ان کی مشہور نظم ''لینن (خدا کے حضور میں)''[۳] دنیا کے بیشتر اشتراکی ممالک میں ترجمہ ہو کر مقبولیت حاصل کر چکی ہے ۔

یہ ہیں ان بنیادی وجوہات میں سے چند جن کی بنا پر علامہ اقبال نے عالم گیر مقبولیت حاصل کی ۔

جہاں تک اسلامی ممالک میں پیغام ِ اقبال کی پذیرائی کا تعلق ہے یہ سبھی جانتے ہیں کہ علامہ اقبال نے وسیع تر قومی مفاد کی خاطر اور اپنے پیغام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے فارسی کو ذریعہ ٔ اظہار بنایا ۔ ۱۹۱۵ء میں مثنوی ''اسرار ِ خودی'' کی اشاعت سے

۳۔ ''بال ِ جبریل'' (''کلیات ِ اقبال اُردو'') ، ص ۱۰۶ - ۱۰۸/ ۲۹۸ - ۳۰۰ ۔

لے کر ۱۹۳۸ میں انتقال تک انھوں نے تواتر سے فارسی میں لکھا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اشتراکِ زبان کی بنا پر علامہ برصغیر کے ساتھ ساتھ ایران میں بھی مقبولیت حاصل کر گئے اور اتنی کہ آج ایران میں بھی پاکستان کی مانند ۲۱ اپریل کو یوم اقبال منایا جاتا ہے اور اس موقع پر وہاں کے اخبارات اور علمی جراید علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر و فن پر باقاعدہ خصوصی اشاعتوں کا اہتمام کرتے ہیں۔ علامہ کی ایران میں مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ تہران کے مشہور علمی مرکز ''حسینیہ ارشاد'' سے وابستہ مسجد کی چھت پر علامہ اقبال کے اشعار لکھے گئے ہیں۔ ایران کے مشہور انقلابی دانش ور (جنھیں شاہِ ایران کے خلاف مزاحمت کے ''جرم'' میں قتل کر دیا گیا تھا) ڈاکٹر علی شریعتی نے علامہ اقبال کے حیات بخش پیغام کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے انھیں ''غزالیٔ ثانی'' کا خطاب دیا تھا۔

ایران میں اقبال شناسی کی روایت قدیم بھی ہے اور قوی بھی۔ چنانچہ علامہ کے فارسی شعری مجموعے نہ صرف ایران میں متعدد بار شائع ہوئے ہیں بلکہ ان کے اُردو کلام کو بھی فارسی کا جامہ پہنایا جا چکا ہے۔ علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفے پر متعدد ایرانی اہلِ قلم نے مفصل کتابیں قلم بند کی ہیں اور مقالات کا تو شمار ہی نہیں۔

اگر ایران میں اقبال شناسی کی روایت کا اس کے تاریخی تسلسل میں مطالعہ کیا جائے تو اولیت ایک ایرانی استاد سید محمد علی داعی الاسلام کو حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ جامعۂ عثمانیہ (دکن) میں شعبۂ فارسی کے بانی اور صدر تھے۔ انھوں نے ایرانی اہلِ قلم پر تقاریر کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ اس ضمن میں انھوں نے علامہ اقبال کی فارسی شاعری پر بھی ایک لیکچر دیا جسے بعد میں ''اقبال و شعرِ فارسی'' کے نام سے حیدر آباد دکن سے ۱۹۲۸ میں شائع کیا گیا۔ چھیالیس صفحات پر مشتمل یہ پمفلٹ ایران میں اقبال شناسی کی بنیاد قرار پاتا ہے۔

۱۹۴۳ میں ایران اور ہندوستان کے ادبی اور ثقافتی روابط کے فروغ کے لیے ایک انجمن قائم کی گئی۔ اس انجمن نے ۱۹۴۴ میں پہلا یومِ اقبال منایا۔ اگلے برس سید محمد محیط طباطبائی نے اپنے علمی مجلے ''محیط'' کا اقبال نمبر شائع کیا، اور یوں ایران میں اقبال شناسی کی روایت کی بنیاد پائدار ہو گئی۔

علامہ اقبال کو ایران میں مقبول بنانے میں اگرچہ کئی شعرا،

دانشوروں ، نقادوں اور اہل قلم کا ہاتھ ہے ، لیکن اس ضمن میں سید محمد محیط طباطبائی کی خدمات ناقابل فراموش ہیں ۔ انھوں نے علامہ کی شخصیت اور پیغام کے فروغ کے لیے اپنی بہترین ذہنی صلاحیتیں وقف کر رکھی ہیں ۔ یہی نہیں ، بلکہ علامہ اقبال پر پہلا مبسوط مقالہ بھی انہی کا تحریر کردہ ہے ۔ اس کا عنوان ہے ''ترجمان حقیقت ، شاعر فارسی محمد اقبال''۔ یہ مقالہ تہران کے علمی مجلے ''ارمغان'' (بابت مئی ۱۹۳۸) میں طبع ہوا تھا ۔ گویا علامہ اقبال کے انتقال کے ایک ماہ بعد یہ مقالہ لکھا گیا ۔ یہ مقالہ بارش کا پہلا قطرہ ثابت ہوا اور جلد ہی اہل دانش کو علامہ کی شاعری کے فکری محاسن کا احساس ہو گیا ۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر آج تک علامہ اقبال کے ایرانی مداحین کا حلقہ وسعت پذیر ہی نظر آتا ہے ۔

جن اہل قلم نے بطور اقبال شناس خصوصی نام پیدا کیا ہے ان میں سے یہ حضرات زیادہ معروف ہیں : ڈاکٹر غلام حسین یوسفی ، آقای مجتبوی مینوی ، ڈاکٹر احمد رجائی ، ڈاکٹر ضیاء الدین سجادی ، ڈاکٹر عبدالحسین زریں کوب ، ڈاکٹر علی شریعتی ، ڈاکٹر حسین خطیبی ، ڈاکٹر جلال متینی ، ڈاکٹر ناظر زادہ ، ڈاکٹر فریدون بدرہ ای ، ڈاکٹر محمد تقی مقتدری ، سید رضا سعیدی ، بدیع الزمان فروزاں فر اور احمد احمدی پیر جندی۔ یہ محض چند نام نہیں ، بلکہ ایران میں اقبال شناسی کی روایت میں منفرد زاویوں کی حیثیت رکھتے ہیں جبکہ منظوم صورت میں علامہ کو خراج عقیدت پیش کرنے والے شعرا کا تو بلا شبہ اب شمار ممکن نہیں کہ بیشتر ایرانی شعرا نے کسی نہ کسی انداز میں علامہ کی عظمت کا اعتراف کیا ہے ۔

ایران میں علامہ اقبال پر کیے گئے کام کی فکری قدر و قیمت متعین کرنے میں ڈاکٹر احمد علی رجائی کی اس رائے سے اختلافات کی گنجائش نظر نہیں آتی :

> ''میرے خیال میں اقبال ایک نو دریافت بر اعظم کی مانند ہیں جس میں کتنی ہی دل آویز اور قابل غور چیزیں ہنوز بحث طلب ہیں ۔''

علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر دو امور بطور خاص اجاگر ہوتے ہیں ۔ ایک تو ایران اور اہل ایران سے علامہ کی گہری محبت اور دوسرے زبان و اظہار کے بارے میں عجز کا اظہار !

''زبور عجم'' میں علامہ نے ایک غزل میں ایران کی نوجوان نسل

سے جس محبت کا اظہار کیا وہ ایک ایک شعر سے عیاں ہے۔ شاید اسی لیے یہ اب حوالہ کی چیز بن چکی ہے۔

اس معروف غزل کے چند اشعار پیش ہیں :

چون چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم جانِ من و جانِ شما!
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پروین گزشت
ریختم طرحِ حرم در کافرستانِ شما!
تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچیدمش
شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابانِ شما
فکرِ رنگینم کند نذرِ تہی دستانِ شوق
پارۂ لعلے کہ دارم از بدخشانِ شما

• • • •

حلقہ گرد من زنید اے پیکرانِ آب و گِل
آتشے در سینہ دارم از نیاکانِ شما[۴]

غزل کا ترجمہ پیش ہے :

اے عجم (ایران) کے نوجوانو! مجھے اپنی جان اور تمھاری جان کی قسم، میں تمھاری پھلواری میں چراغِ لالہ کی طرح جل رہا ہوں۔

میرے فکر نے ضمیرِ زندگی میں کئی غوطے لگائے، جب کہیں تمھارے افکارِ پنہاں میرے ہاتھ لگے۔

میں نے مہر و ماہ کو دیکھا، میری نظریں پروین سے بھی آگے گزر گئیں۔ میں نے (اپنی اس بلندیٔ فکر کے سبب) تمھارے کافرستان میں حرم کی بنیاد رکھ دی ہے۔

میں نے اس شعلے کو جو تمھارے بیابان میں منتشر حالت میں تھا، مجتمع کر دیا تاکہ اس کی لو تیز تر ہو جائے۔

میری فکرِ رنگین اس لعل کے ٹکڑے کو جو مجھے تمھارے بدخشاں سے حاصل ہوا مشرق کے تہی دستوں کی نذر کر رہی ہے۔

۴- ''زبور عجم'' (''کلیات'') ، ص ۱۲۵/۵۱۷ -

اے آب و گل کے پیکرو ! میرے گرد حلقہ باندھ لو ، میرے سینے میں تمھارے اسلاف کی آگ روشن ہے ۔

اسی ضمن میں مزید اشعار ملاحظہ ہوں :

تنم گلے ز خیابانِ جنتِ کشمیر
دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است[۵]

[میرا جسم جنتِ کشمیر کے چمن کا ایک پھول ہے ، جب کہ میرا دل حجاز سے وابستہ اور میری نوا کا تعلق شیراز سے ہے ۔]

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمے بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است[۶]

[مجھے دیکھو کہ ہندوستان میں تمھیں مجھ ایسا کوئی دوسرا نظر نہیں آئے گا کہ ہوں تو برہمن زادہ لیکن روم و تبریز کی رمز سے بھی آگاہ ہوں ۔]

عجم از نغمہ ام آتش بجاں است صدائے من درائے کاروان است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفی کہ رہ خوابیدہ و محمل گران است[۷]

[میرے نغموں نے عجم کی روح میں ایک آگ بھر دی ہے ۔ میری صدا کارواں کے لیے جرس ہے ۔ میں عرفی کی طرح حدی تیز تر گا رہا ہوں کیونکہ راستہ خوابیدہ اور محمل بوجھل ہے ۔]

اس گہری محبت کے نتیجے میں جب علامہ اقبال نے فارسی میں شاعری کی تو ہر زبان دان کی مانند انھیں اہلِ زبان کے مقابلے میں احساسِ کم تری تھا ۔ وہ جانتے تھے کہ ان کا ''سبک'' کچھ اور ہے جب کہ جدید فارسی کا آہنگ کچھ اور ہے ، اسی لیے ''اسرارِ خودی'' کی تمہید میں لکھتے ہیں :

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست بت پرستی بت گری مقصود نیست
ہندیم از پارسی بے گانہ ام ماہِ نو باشم تہی پیمانہ ام

* * * * *

۵۔ ''پیامِ مشرق'' (''کلیات'') ، ص ۱۷۸/۳۴۸ ۔
۶۔ ''زبورِ عجم'' (''کلیات'') ، ص ۱۳/۴۰۵ ۔
۷۔ ''پیامِ مشرق'' (''کلیات'') ، ص ۷۲/۲۴۲ ۔

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است | طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است
فکرِ من از جلوہ اش مسحور گشت | خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ ام | در خورد با فطرتِ اندیشہ ام

[اس مثنوی سے میرا مقصد اظہارِ شاعری نہیں اور نہ کسی قسم کی بت پرستی اور بت گری ہی کا خیال ہے۔
میں ہندی ہوں اور فارسی سے نا آشنا ہوں۔ میری کیفیت ہلال کی سی ہے، یعنی خالی پیالہ ہوں۔۔۔۔
اگرچہ اُردو زبان اپنی شیرینی کے لحاظ سے شکر ہے لیکن فارسی زبان اس معاملے میں کہیں زیادہ شیرینی کی حامل ہے۔
میری فکر و تخیل اس (فارسی) کے جلوے سے مسحور ہوگئی جس کی بنا پر میرے قلم کو نخلِ طور پر شاخ کی سی عظمت ملی۔
میرے افکارِ بلند کے اظہار کے لیے فارسی زبان ہی موزوں و مناسب ہے۔]

یہ اشعار کسرِ نفسی کے طور پر سہی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ کافی عرصے تک صرف زبان و اسلوب کی بنا پر ہی ایرانیوں نے علامہ اقبال کے کلام کی طرف خصوصی توجہ نہ دی ــــ وہ توجہ جو ان کا حق بنتی تھی۔
اس ضمن میں ایک بنیادی وجہ تو برصغیر کے فارسی گو شعرا کے بارے میں خود اہلِ ایران کا معروف رویہ ہے جس کی طرف وقتاً فوقتاً ناقدین نے اشارات بھی کیے ہیں، یعنی سوائے امیر خسرو کے وہ اور کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔

ایران میں مختلف شعری دبستانوں یا اسالیب کے لیے "سبک" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعری کے تین ادوار یا "سبک" یہ ہیں: سبکِ خراسانی، سبکِ عراق اور سبکِ ہندی۔ برصغیر میں سبکِ ہندی اس وقت بھی جاری رہا جب کہ ایران میں اس کے خلاف ردِ عمل شروع ہو چکا تھا جسے "باز گشتِ ادبی" کہتے ہیں۔ اسی لیے اہلِ ایران نے یہاں کی فارسی اور فارسی گوئی کو کبھی بھی در خورِ اعتنا نہ جانا۔ علامہ اقبال کو ان دونوں امور کا احساس تھا، اسی لیے انھوں نے خود کو متروک "سبکِ ہندی" کی لسانی روایت سے الگ رکھ کر اپنے لیے ایک نیا شعری اسلوب منتخب کیا۔ اس لیے جب وہ یہ کہتے ہیں:

حسنِ اندازِ بیاں از من مجو | خوان سار و اصفہان از من مجو

تو دراصل روایتی شاعرانہ کسر نفسی سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے لسانی موقف کی وضاحت کرتے ہیں اور وہ موقف یہ ہے :

طرز گفتار دری شیریں تر است

علامہ اقبال ایران کے کلاسیکی شعرا اور بالخصوص رومی سے بے حد متاثر تھے - چنانچہ انھوں نے ان کے اشعار کی تضمین اور بعض تراکیب کے استعمال سے ان کی عظمت کو خراج تحسین پیش کیا اور ایسے اشعار میں بھی کھل کر ان کی توصیف کی :

مطرب غزلے بیتے از مرشد روم آور
تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے[۸]

• • • •

بملک جم نہ دہم مصرع نظیری را
"کسی کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ ما نیست"[۹]

عطا کن شور رومی ، سوز خسرو عطا کن صدق و اخلاص سنائی[۱۰]
گہے شعر عراقی را بخوانم گہے جامی زند آتش بجانم[۱۱]

[اے مطرب ! مرشد روم (مولانا رومی) کی کوئی غزل یا شعر سنا تاکہ میری روح آتش تبریزی (شمس تبریز) میں غوطہ زن ہو - میں نظیری کے اس مصرعے کو جمشید کی سلطنت کے عوض بھی دینے کو تیار نہیں ہوں کہ "جو کوئی مارا نہیں گیا وہ ہمارے (یعنی عشاق کے) با وفا قبیلے سے نہیں ہے -"

مجھے رومی کا سا ہیجان و اضطراب ، خسرو کا سا سوز اور سنائی کا سا صدق و اخلاص عطا فرما -

کبھی میں عراقی کے اشعار پڑھتا ہوں تو کبھی جامی کی شاعری میری روح کو تڑپاتی ہے -]

علامہ اقبال کا یہ کمال ہے کہ انھوں نے جبلی طور پر ہی یہ محسوس کر لیا تھا کہ معاصر ایرانی شعرا کے لہجے کی بھونڈی نقل اتار کر وہ

۸- ایضاً ، ص ۳۳۱/۱۶۱ - ۹- ایضاً ، ص ۳۲۹/۱۵۹ -
۱۰- "ارمغان حجاز" ("کلیات") ، ص ۸۹۷/۱۵ -
۱۱- ایضاً ، ص ۹۱۰/۲۸ -

اپنے لیے کوئی انفرادی مقام پیدا کرنے میں ناکام رہے گے ۔ لہٰذا انھوں نے فارسی کے کلاسیکی شعرا اور بالخصوص رومی کے شعری آہنگ کو اپنایا ، لیکن اس میں بھی چربہ سازی نہ کی بلکہ اپنے لسانی شعور اور شعریت سے جنم لینے والی آگہی کو راہ نما بنا کو صرف اپنے انداز میں شاعری کی ۔ اس میں اگرچہ جدید فارسی کا آہنگ شامل نہ تھا لیکن اقبال نے اپنے لہجے کی شیرینی اور حلاوت سے فارسی کے تخلیقی امکانات میں بے حد اضافہ کر دیا ۔ ابتدا میں تو اہلِ زبان کو یہ اندازِ سخن قدرے نامانوس لگا اور اسی لیے شروع شروع میں ایرانی دانش وروں نے اقبال کی شعری عظمت کے اعتراف میں کافی ہچکچاہٹ کا ثبوت دیا ، لیکن جب ایک مرتبہ وہ سخنِ اقبال سے مانوس ہو گئے تو پھر ان کے ایسے شیدائی ہوئے اور ان کی انفرادیت سے ایسے مسحور ہوئے کہ اقبال کو اپنے کسی ''سبک'' میں فٹ کرنے کے برعکس انھوں نے اقبال کے اسلوب کی یکتا شیرینی اور منفرد لے کے لیے ''سبکِ اقبال'' کی اصطلاح وضع کر ڈالی ۔ چنانچہ ڈاکٹر حسین خطیبی نے ''رومیٔ عصر'' کے مقدمے میں لکھا :

''اگر خواستہ باشم سبک اشعار علامہ محمد اقبال لاہوری را در چند کلمات خلاصہ کنم ، میگویم ایں شاعر سبکے مخصوص بہ خود داشت کہ شاید مناسب باشد آنرا نام سبک اقبال میخوانم ۔''

[اگر میں علامہ محمد اقبال لاہوری کے طرزِ شاعری کو چند الفاظ میں بیان کرنا چاہوں تو یہ کہوں گا کہ اس شاعر کا اپنا خاص انداز تھا جسے مناسب الفاظ میں ''طرزِ اقبال'' کا نام دیتا ہوں ۔]

اقبال کے ایک اور ناقد داؤد شیرازی نے بھی اسی خیال کا اظہار کرتے ہوئے ایران میں مطبوعہ ''کلیاتِ اقبال'' کے مقدمے میں لکھا ہے :

''اقبال سبک و مکتب جدیدی در شعر فارسی تأسیس کردہ کہ حقاً باید سبک او را سبکِ اقبال نامید و قرن ادبی حاضر را باید بنام نامی او مزین ساخت ۔''

[اقبال نے فارسی شاعری میں ایک نئے طرز و دبستان کی بنیاد ڈالی جسے صحیح معنوں میں دبستانِ اقبال کا نام دیا جانا اور موجودہ ادبی صدی کو اس کے نامِ نامی سے موسوم کرنا چاہیے ۔]

اقبال کے ایک اور مداح ڈاکٹر احمد علی رجائی نے بحیثیتِ مجموعی علامہ کی زبان اور اسلوب کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا وہ اس

قابل ہیں کہ انھیں یہاں پیش کیا جائے ۔ وہ اپنے ایک مقالہ "اقبال کا ایک شعر" میں رقم طراز ہیں :

"اقبال کے فارسی کلام میں الفاظ ، تراکیب اور سبک کے اعتبار سے کوئی مشکل اور ابہام نظر نہیں آتا ۔ میں یہ بات بلا خوفِ تردید کہوں گا کہ اقبال کا ایک کمال ان کی سادہ گوئی بھی ہے اور بڑی دل آویزی کے ساتھ وہ فلسفے کے دقیق مسائل بیان کر جاتے ہیں ۔ سادگی کا ایک اثر یہ ہے کہ بسا اوقات قاری ان کے نکات پر غور کیے بغیر گزر جاتا ہے ۔ اقبال کی یہ سادگی ان کے مرشدِ معنوی مولانا جلال الدین رومی اور ایک حد تک خواجہ شیرازی کے سبک سے مشابہ ہے ۔ رومی اور لسان الغیب حافظ نے قرآن مجید کی آیات اور احادیثِ نبوی کے استناد سے تصوف و عرفان کے بلند پایہ مسائل بیان فرمائے اور اقبال نے ان موضوعات کے علاوہ فلسفیانہ اور سیاسی افکار کو بھی اسی سادگی سے منظوم کر ڈالا ۔ وہ شاعری کی قوت سے ناقۂ بے مہار کو قطار کی طرف کھینچ رہے تھے ۔ ان کی باتیں ایسی تھیں جنھیں برملا نہیں کہا جا سکتا تھا ۔ اس لیے ہم نفسانِ خام کو سرگرمِ عمل رکھنے اور دھیرے دھیرے انھیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرنے کی خاطر انھوں نے کنائے کی زبان اختیار کی ہے :

"سوز و گداز حالتی است ، بادہ ز من طلب کنی
پیش تو گر بیان کنم ، مستیٔ این مقام را
نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست
سوے قطار می کشم ناقۂ بی زمام را !
وقت برہنہ گفتن است ، من بہ کنایہ گفتہ ام
خود تو بگو کجا برم ، ہم نفسانِ خام را !"[۱۲]

اگرچہ آج علامہ اقبال ایران میں اسی طرح مقبول ہیں جیسے سعدی ، حافظ اور مولانا روم ، لیکن تاریخی لحاظ سے جائزہ لینے پر یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ایران کے مقابلے میں افغانستان میں پہلے شہرت حاصل کر لی تھی ، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ ایران نے افغانستان کے ذریعے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن سے تعارف حاصل کیا ۔

ایران کے مقابلے میں افغانستان میں علامہ اقبال کی مقبولیت کی وجہ

۱۲- "زبورِ عجم" ("کلیات") ، ص ۵۵/۴۴۳ ۔

جغرافیائی قربت کے علاوہ علامہ اقبال کا دورۂ افغانستان بھی ہو سکتا ہے ۔ ۱۹۳۲ء میں حکومتِ افغانستان کی دعوت پر علامہ اقبال ، مولانا سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کابل گئے تاکہ افغانستان میں جدید تعلیم اور درس گاہوں کے قیام کے بارے میں حکومت کو مفید مشورے دے سکیں ، لیکن یہ دورہ ادبی لحاظ سے بے حد دور رس نتائج کا حامل ثابت ہوا ۔ اس دورے میں افغانستان کے اہلِ قلم دانش وروں اور شعرا نے کثیر تعداد میں علامہ سے ملاقاتیں کیں ۔ اسی زمانے میں افغانستان کے ایک شاعر محمد سرور خاں گویا نے علامہ سے خصوصی اثرات قبول کیے ۔ علامہ اقبال کے کلام کو افغانستان میں متعارف کرانے کے سلسلے میں ان کی سعی خاصی اہم ہے ۔ اس لحاظ سے محمد سرور خاں گویا کو افغانستان میں اقبال شناسی کی روایت کے بانیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ ''ڈاکٹر اقبال (معرفی شعر فارسی)'' کے عنوان سے گویا نے علامہ اقبال پر ''کابل'' (مارچ ۱۹۳۱) میں جو مقالہ قلم بند کیا اسے اس بنا پر اہمیت حاصل ہے کہ علامہ پر افغانستان میں یہ پہلا مقالہ ہے ۔ گویا کی زبان ہی سے سید محیط طباطبائی نے سب سے پہلے علامہ اقبال کا نام اور کلام سنا ۔ افغانستان میں جو چند علمی و ادبی مجلات تھے (جن میں ''کابل'' سرِ فہرست ہے) ان میں علامہ کا کلام چھپتا رہا ۔ اس ضمن میں دل چسپ بات یہ ہے کہ کافی عرصے تک اہلِ ایران علامہ کو افغانستان کا شاعر سمجھتے رہے ۔

ایران اور افغانستان کے بعد جن اسلامی ممالک میں علامہ اقبال نے خصوصی شہرت و مقبولیت حاصل کی ہے ان میں مصر بلا شبہ سرِ فہرست نظر آتا ہے ۔ اگرچہ مصر کی زبان عربی ہے ، لیکن اس کے باوجود وہاں علامہ اقبال کے بعض شعری مجموعوں کے تراجم ملتے ہیں جب کہ ان کے فلسفے کی تفہیم و تشریح کے ضمن میں مقالات قلم بند کیے جا چکے ہیں ۔ یہی نہیں ، بلکہ عبدالوہاب عزام کی صورت میں تو بعض ایسی مقتدر شخصیات بھی ملتی ہیں جنھوں نے اپنی زندگی فکرِ اقبال کی مقبولیت میں اضافے کی خاطر وقف کر رکھی تھی ۔

۱۹۳۱ میں علامہ اقبال کو مصر جانے کا اتفاق ہوا تو وہاں عبدالوہاب عزام کی ان سے ملاقات ہوئی ۔ اگرچہ اس سے قبل وہ علامہ کے نام اور کام سے واقف ہو چکے تھے مگر اب تک ملاقات نہ ہوئی تھی ۔ یہ ملاقات ایسی تھی کہ عزام ہمیشہ ہمیشہ کے لیے علامہ اقبال کے گرویدہ

ہو کر رہ گئے ۔ عزام نے ''پیامِ مشرق'' کا منظوم عربی ترجمہ کرکے علامہ اقبال کو پہلی مرتبہ مصر بلکہ تمام مشرقِ وسطیٰ میں متعارف کرایا ۔ اس کے بعد انھوں نے ''اسرارِ خودی'' ، ''رموزِ بے خودی'' اور ''ضربِ کلیم'' کے تراجم کیے ۔ ان باضابطہ شعری مجموعوں کے تراجم کے کے علاوہ انھوں نے علامہ اقبال کی کئی متفرق منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں ۔ آج عبدالوہاب عزام عرب دنیا میں اقبال کے سب سے اہم مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں ۔ ان کی اقبال شناسی محض تراجم تک ہی محدود نہ تھی ، بلکہ انھوں نے علامہ اقبال کی حیات و افکار پر ایک کتاب بھی لکھی جس کا نام ہے ''محمد اقبال سیرۃ و شعرہ و فلسفۃ'' ۔ عزام کو علامہ اقبال سے کتنی عقیدت تھی اور وہ کس حد تک علامہ اقبال کے شیدائی تھے اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب وہ پاکستان میں حکومتِ مصر کے سفیر بن کر آئے تو سفارتی ذمہ داریوں کے بوجھ کے باوجود انھوں نے اُردو سیکھنے کے لیے بھی وقت نکال لیا تاکہ علامہ اقبال کے اُردو کلام کا بھی مطالعہ کر سکیں ۔ اسی طرح انھوں نے سفارت خانے میں ایک علمی مجلس کی تشکیل کی جس کے ہفت روزہ جلسوں میں اہلِ فکر علامہ کے اشعار و افکار پر غور و فکر کرتے ۔ عبدالوہاب عزام اس مجلس کی روحِ رواں تھے ۔

عبدالوہاب عزام کے علاوہ حسن الاعظمی اور الصاوی شعلان نے بھی تراجم کے ذریعے علامہ اقبال کے کلام کو عرب دنیا میں مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا ہے ۔ حسن الاعظمی ۱۹۳۷ میں علامہ اقبال کے افکار و تصورات سے آگاہ ہو چکے تھے ۔ انھوں نے اقبال کی مشہور نظم ''ترانۂ ملی'' کا عربی میں ایسا دل کش ترجمہ کیا کہ آج بھی زبان زدِ خلق ہے ۔

حسن الاعظمی نے مشہور نابینا شاعر الصاوی شعلان کے اشتراک سے ''فلسفۂ اقبال امیر الشعرا'' کے نام سے ایک کتاب مرتب کی ۔ اس میں جن مشہور شخصیات کے مقالات شامل ہیں ان کے نام یہ ہیں : ڈاکٹر عبدالوہاب عزام ، محمد علی علوبہ پاشا ، سید عبدالحمید خطیب ۔ اس کتاب میں شعلان نے علامہ کی کئی معروف نظموں (جیسے ''شکوہ'' ، ''جوابِ شکوہ'') کے ترجمے بھی کیے ہیں ۔ الصاوی شعلان نے علامہ اقبال کی نظموں کے ترجموں کے علاوہ ان پر متعدد مقالات بھی قلم بند کیے ہیں ۔

ایک اور مصری دانش ور ڈاکٹر نجیب الکیلانی نے بھی علامہ اقبال کی شاعری کے انقلابی اثرات کے مطالعے پر مبنی ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے ''اقبال شاعر الثائر'' (اقبال شاعرِ انقلاب) ۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی ۔ چنانچہ اب تک قاہرہ اور بیروت سے اس کے دو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں ۔

مصر کی علمی و ادبی اور تعلیمی و ثقافتی زندگی میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے جو اہم کردار ادا کیا ہے اس کی تفصیل تو ایک جداگانہ مقالے کی متقاضی ہے ، تاہم اس موقع پر اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ جدید مصر کی تعلیمی ترقی اور ادب و ثقافت میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے ویسا ہی حیات بخش کردار ادا کیا جیسا برصغیر میں سید احمد خاں نے مسلمانوں کی بیداری کے لیے کیا تھا ۔ اب یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو مسلمانوں کی ذہنی بیداری سے دل چسپی ہو اور وہ علامہ اقبال سے اثرات قبول نہ کریں ۔ چنانچہ ہم ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو بھی علامہ اقبال کے حلقہ بگوشوں میں پاتے ہیں ۔ انھوں نے ''اقبال'' کے عنوان سے جو مقالہ قلم بند کیا ہے اس کے ذیلی عنوان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین علامہ کو احترام کی کس نگاہ سے دیکھتے تھے ۔ ذیلی عنوان یہ ہے : ''ایک شاعر جس نے زمانے پر اپنا سکہ بٹھا دیا'' ، اور آغاز یوں کیا ہے :

''اہلِ اسلام میں دو شاعر ایسے ہو گزرے ہیں جنھوں نے اسلامی ادب کا پایہ آسمان تک پہنچا دیا ہے اور اس کی عظمت کا نقش جبینِ وقت پر ثبت کر دیا ۔ ایک ہند و پاک کا شاعر اقبال اور دوسرا دنیائے عرب کا شاعر ابوالعلاء ۔''

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس مقالے کے علاوہ بھی علامہ اقبال کے نظامِ فکر کے روشن پہلوؤں کی تشریح و تفہیم میں متعدد مقالات قلم بند کیے ہیں ۔ ان کے ساتھ ساتھ پروفیسر صالح جودت ، مشہور صحافی اور ناول نگار یوسف الصباعی اور ڈاکٹر عبدالقادر محمود کے اسما بھی قابلِ توجہ ہیں ۔

ایران اور دنیائے عرب کے بعد جس اسلامی ملک نے اقبال شناسی میں اعلیٰ معیار کی تحریریں پیش کیں ان میں ترکیہ سب سے زیادہ اہم ہے ۔ ترکیہ میں علامہ اقبال کا اولیں مداح جدید ترکی کا شاعر محمد عاکف ہے ۔ محمد عاکف نے اگر ایک طرف علامہ اقبال کو ترکیہ میں روشناس

روشناس کرانے کی سعی کی تو دوسری طرف اپنے قیامِ مصر کے دوران میں انھوں نے علامہ کو عبدالوہاب عزام سے متعارف کرا کر بالواسطہ طور پر مصر میں اقبال شناسی کی اساس استوار کی ۔

عاکف کی اولین اور پیش رو مثال کے بعد جن حضرات نے علامہ اقبال کے کلام کے تراجم کیے یا ان پر کتب و مقالات قلم بند کیے ان میں ڈاکٹر علی نہاد تارلان اور ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خان خصوصی اہمیت رکھتے ہیں ۔ ڈاکٹر تارلان نے ''اسرارِ خودی'' ، ''رموزِ بے خودی'' ، ''ضربِ کلیم'' ، ''پیامِ مشرق'' ، ''زبورِ عجم'' ، ''گلشنِ راز جدید'' کے تراجم کے علاوہ ''ارمغانِ حجاز'' کی فارسی منظومات کے بھی تراجم کیے ہیں ۔

ڈاکٹر عبدالقادر قرہ خان نے علامہ کی شخصیت اور فکر و فن پر ایک مفصل کتاب قلم بند کی ہے ۔

ان تین ممالک کے تفصیلی تذکرے کا یہ مطلب نہیں کہ صرف ان ہی ممالک میں اقبال شناسی کی روایت ملتی ہے ۔ یہ تو صرف وہ ممالک ہیں جنھوں نے اقبال شناسی میں خصوصی مقام حاصل کر لیا ہے ۔ چنانچہ اس وقت بیشتر اسلامی ممالک میں اقبال شناس دانشور ملتے ہیں ۔

اگر کسی ایک شخص کو یورپ میں اقبال شناسی کی روایت کا بانی قرار دینا ہو تو بلاشبہ یہ سہرا پروفیسر ڈاکٹر آر ۔ اے ۔ نکلسن کے سر بندھتا ہے ۔ ۱۹۱۵ میں جب علامہ نے ''اسرارِ خودی'' شائع کی تو اس کا ایک نسخہ ڈاکٹر نکلسن کو پیش کیا جو اسے پڑھ کر اتنا متاثر ہوئے کہ انھوں نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کرکے *The Secrets of the Self* کے نام سے شائع کیا ۔ انھوں نے علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی پر ایک مفصل مقدمہ بھی قلم بند کیا ۔ چنانچہ یہ ترجمہ اور مقدمہ یورپ میں علامہ اقبال سے اولین تعارف کا وسیلہ قرار پاتے ہیں ۔ اس ترجمے کی پذیرائی ہوئی ۔ دانشوروں نے اس پر تبصرے کیے اور مقالات قلم بند کیے ۔ ان میں ای ۔ ایم ۔ فاسٹر اور ہربرٹ ریڈ نمایاں ہیں ۔ فاسٹر انگریزی کے نامور ناول نگار ہیں ، جب کہ ہربرٹ ریڈ نے ادبیات اور فنونِ لطیفہ کے ناقد کی حیثیت سے جو نام پیدا کیا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ انھیں ''سر'' کے خطاب سے نوازا گیا تھا ۔ ڈاکٹر نکلسن کے ترجمے کی مقبولیت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۵۵

تک اس کے دس ایڈیشن شائع ہو چکے تھے -
کلامِ اقبال کو تراجم کے ذریعے مقبول بنانے والوں میں اے - جے - آربری نے خصوصی شہرت حاصل کی ہے - وہ اب تک ''جاوید نامہ'' ، ''زبورِ عجم'' ، ''رموزِ بے خودی'' اور ''پیامِ مشرق'' میں سے ''لالۂ طور'' کا ترجمہ کر چکے ہیں ، جب کہ وی - جے - کیرنن نے علامہ اقبال کی منتخب منظومات کا ترجمہ *Poems From Iqbal* کے نام سے کیا ہے -
ان تراجم کے علاوہ لاتعداد برطانوی دانش وروں اور نقادوں نے علامہ کے فلسفیانہ افکار پر مقالات قلم بند کیے ہیں -
برطانیہ کے بعد یورپ میں جس ملک نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا وہ جرمنی ہے - یہ ناممکن ہے کہ جرمنی اور اقبال کا تذکرہ ہو اور ڈاکٹر این میری شمل کا نام نہ لیا جائے - ڈاکٹر شمل نے کلامِ اقبال کے فروغ کے لیے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہے - اسلام اور تصوف پر ان کی بہت گہری نگاہ ہے - چنانچہ انھوں نے علامہ اقبال کا مطالعہ بہت ژرف نگاہی سے کیا ہے - انھوں نے بیشتر اسلامی ممالک دیکھے ہیں - ان کی تحریر میں علم اور مشاہدے نے گہرائی اور وسعت پیدا کر دی ہے - انھوں نے علامہ اقبال پر لاتعداد مقالات کے علاوہ دو کتابیں بھی لکھی ہیں :
(۱) *Mohammad Iqbal : Poet and Philosopher* اور *Gabriel's Wing* -
ڈاکٹر شمل ''پیامِ مشرق'' ، ''جاوید نامہ'' اور علامہ کی بعض منظومات کے جرمن میں تراجم کر چکی ہیں - ڈاکٹر شمل واحد مغربی دانش ور ہیں جنھوں نے ''جاوید نامہ'' کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا ہے -
جرمنی کی ڈاکٹر این میری شمل کی مانند فرانس میں بھی دو ایسی خواتین ملتی ہیں جنھوں نے علامہ اقبال کو فرانس میں مقبول بنایا - ایوا میریووچ نے علامہ اقبال کی اہم ترین تالیف ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامی'' کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے - اس کا دیباچہ مشہور فرانسوسی مستشرق لوئی مسینوں نے لکھا ہے - ایوا ماریووچ نے ''جاوید نامہ'' اور ''پیامِ مشرق'' کا ترجمہ بھی کیا ہے -
ایک اور فرانسیسی خاتون لوس کلوڈ متیخ نے علامہ اقبال کے فلسفیانہ تصورات کی توضیح میں ایک کتاب لکھی ہے - یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ اس کا انگریزی اور اُردو میں بھی ترجمہ کیا جا چکا ہے - انگریزی میں مُلا عبدالمجید ڈار نے *Introduction to the Thought of*

Iqbal کے نام سے ترجمہ کیا ، جب کہ اُردو ترجمہ ''فکرِ اقبال کا تعارف'' (از راقم) ہے ۔

روس میں فلسفۂ اقبال کے حرکی پہلوؤں یعنی جد و جہد اور سعیٔ مسلسل کے تصورات سے خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود روس کا فلسفۂ حیات بھی ان ہی تصورات سے رنگ اخذ کرتا ہے ۔ علامہ کی اس نوع کی نظموں کے بطورِ خاص روس کی مختلف زبانوں میں تراجم کیے گئے ہیں ۔ روس میں نتالیا پری گارینا نے تو اب علامہ اقبال پر اتھارٹی کی حیثیت حاصل کرلی ہے ۔ اس نے علامہ اقبال پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ۔ ایچ ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی تھی ۔ وہ اب تک علامہ اقبال پر ''محمد اقبال'' اور ''محمد اقبال کی شاعری'' کے نام سے دو کتابیں لکھ چکی ہیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ جن روسی خواتین نے علامہ اقبال پر مقالات قلم بند کرکے خصوصی شہرت حاصل کی ہے ان میں ایل ۔ آر ۔ گورڈن پولسنکایا اور ایم ۔ ٹی ۔ ستے پن لیتس نمایاں تر ہیں ۔ ان دونوں خواتین نے ''اقبال کے سماجی نظریات'' اور ''فلسفۂ اقبال میں اخلاقیات کے مسائل'' ایسے اہم موضوعات پر قلم اٹھایا ہے ۔

ایک اور روسی دانش ور نکولے پیٹرووچ انی کیف نے بھی ''محمد اقبال ! ممتاز مفکر اور شاعر'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے ۔

ان کے علاوہ نکولائی کلیبوف اور ڈاکٹر الیکسی سخو چیف ، عبداللہ غفاروف اور میر شاکر وغیرہ نے بھی علامہ اقبال کے فکر و فن کو روسی عوام میں مقبول بنانے میں خاصہ اہم کردار ادا کیا ہے ۔

روس اور امریکہ میں اگرچہ نظامِ حیات اور فلسفۂ زیست کے لحاظ سے مغائرت ملتی ہے لیکن علامہ اقبال کی تحسین میں دونوں ملکوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ملتا ۔ ڈاکٹر لینی ایس ۔ مے نے *Iqbal : His Life and Times* کے نام سے علامہ اقبال کی شخصیت اور فلسفیانہ تصورات پر ایک مفصل کتاب لکھی ہے ۔[۱۳] اس کے علاوہ بھی متعدد نامور دانش وروں اور نقادوں نے قلم اٹھایا ہے ۔

ادھر امریکہ کے پڑوسی ملک کینیڈا میں ڈاکٹر شیلا میکڈونلف نے

۱۳- [یہ کتاب لاہور سے شیخ محمد اشرف نے شائع کی ۔ اس وقت اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن زیرِ ترتیب ہے ـــــ مدیر ''اقبال ریویو ۔'']

علامہ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" پر ایک زبردست مقالہ قلم بند کیا ہے۔

چیکوسلواکیہ میں میں ژاں ماریک نے بطورِ اقبال شناس خصوصی نام پیدا کیا ہے۔ انھوں نے علامہ اقبال کی منتخب منظومات کے تراجم کرنے کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال پر مقالات بھی قلم بند کیے ہیں۔ ژاں ماریک کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے علامہ اقبال کی صحیح تاریخِ پیدائش کی طرف توجہ دلائی تھی اور یہ وہی تاریخِ پیدائش (۹ نومبر ۱۸۷۷) جسے اب پاکستان میں سرکاری طور پر اپنایا گیا ہے۔

جس طرح جرمنی میں ڈاکٹر اینی میری شمل نے اقبال شناسی میں خصوصی نام پیدا کیا ہے، اسی طرح اٹلی میں پروفیسر الیساندرو بوزانی اپنی ذات میں اقبال شناسی کے ایک ادارے کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ انھوں نے "گلشنِ راز جدید" اور "جاوید نامہ" کے تراجم کے ساتھ ساتھ "پیامِ مشرق"، "ضربِ کلیم"، "ارمغانِ حجاز"، "بانگِ درا" اور "زبورِ عجم" کی منتخب منظومات کے ترجمے بھی کیے ہیں۔ ان تراجم کے علاوہ انھوں نے علامہ کے مختلف تصوراتِ حیات پر کئی مفصل مقالات بھی قلم بند کیے ہیں۔

اٹلی میں آرتھر جیفرے اور وتو سیلرنو نے علامہ کے فلسفے اور شاعری پر ایک ایک کتاب لکھی ہے۔

ان کے علاوہ سویڈن سے لے کر فن لینڈ تک شاید ہی کوئی ایسا یورپی ملک ہو جہاں علامہ اقبال پر تھوڑا بہت کام نہ کیا گیا ہو۔

مختلف ممالک میں اقبال شناسی کے آغاز اور ارتقا کا تقابلی جائزہ لینے پر بیشتر ممالک میں۔ خود اپنے یہاں کے روایتی مقالات کی مانند۔ زیادہ تر ابتدائی اور تعارفی قسم کی تحریریں ہی نظر آئیں گی اور تو اور فارسی کے رشتۂ اشتراک کے باوجود ایران اور افغانستان جیسے ممالک میں بھی علامہ پر زیادہ ٹھوس اور گہرائی کے حامل فلسفیانہ مقالات خاصے بعد میں نظر آتے ہیں حالانکہ فارسی کی بنا پر علامہ اقبال ان دونوں ممالک کی ادبی روایات سے پیوستہ ہی نہ تھے بلکہ انھوں نے اپنے منفرد اسلوب سے "سبکِ اقبال" کی تشکیل کی، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان سب سے بھی زیادہ اہم اور قابلِ توجہ ان کے فلسفیانہ انداز اور حیات آموز تصورات الھیں جن کی بنا پر الھوں نے فارسی کی شعری کی روایات میں نہ صرف یہ کہ توسیع ہی کہ بلکہ اس کا رخ بھی اپنی جانب موڑ دیا یوں کہ سنگ

نشان کے برعکس منزل قرار پائے۔
اگرچہ علامہ اقبال کو مولانا رومی سے خصوصی شغف تھا اور انھوں نے مسلم مفکرین سے بہت کچھ حاصل بھی کیا لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ان کی ذہنی تربیت مغربی فلسفہ کے مختلف دبستانوں کے زیر اثر ہوئی بھی ، اگرچہ انھوں نے کانٹ ، ہیگل ، برگساں یا نطشے کے تصورات کو نہ تو آنکھیں بند کر کے قبول کیا اور نہ ہی ایک اندھے مقلد کی مانند ان کی خوشہ چینی کی ، اس لیے وہ ان پر تنقید کا کوئی موقع بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے لیکن اس کے باوجود فکر اقبال پر مغربی مفکرین کے اثرات کی کلی نفی نا ممکن ہے ادھر بیشتر مسلم ممالک کی علمی سطح ہمارے جتنی بھی نہیں ہیں اپنے بارے میں کوئی خاص خوش فہمی نہیں لیکن مشرق وسطیٰ یا مشرق بعید کے بیشتر ممالک میں اعلیٰ تعلیم بالخصوص فلسفیانہ افکار کا شغف کوئی بہت اونچا معیار نہیں پیش کرتا ۔ ان حالات میں اگر اسلامی ممالک میں علامہ پر زیادہ تر تعارفی نوعیت کا کام ہوا تو یہ ایسا ہی کام ہو سکتا تھا ۔ میں اس نوع کے کام کی قدر و قیمت کم نہیں کر رہا اور نہ ہی میں اس کی اہمیت کا منکر ہوں کیونکہ ایک تو ہر ملک میں ابتدا میں اسی نوعیت کا کام ہوا ہی کرتا ہے اور دوسرے گہری فلسفیانہ بصیرت کے بغیر علامہ اقبال کا بہت گہرائی میں جا کر مطالعہ ممکن نہیں ۔ خود اپنے یہاں علامہ اقبال پر دن رات جو مقالات باندھے جا رہے ہیں ان کا مطالعہ بھی یہ رمز بلیغ اجاگر کرتا ہے ، اور تو اور خود ایران میں بھی علامہ اقبال پر جو کام ہوا تو اس کا غالب حصہ بھی تعارفی ، تشریحی یا توضیحی نوعیت کے مواد پر مشتمل تھا ہر چند کہ اس سے نہ تو اولیت کی اہمیت ختم ہوتی ہے اور نہ اقبالیات کے وسیع تر ہوتے ذخیرہ میں ان کی اہمیت پر حرف آتا ہے اسی ضمن میں بطور مثال ''علامہ اقبال'' از آقای مجتبیٰ مینوی (مترجمہ : صوفی غلام مصطفیٰ تبسم مطبوعہ : بزم اقبال لاہور) کا نام لیا جا سکتا ہے جس میں علامہ اقبال کے تصورات کا ایک اچھا خلاصہ پیش کر دیا گیا ہے اور بس ! فاضل مصنف ان تصورات کی تہ میں فلسفیانہ محرکات پر روشنی ڈالنے سے گریزاں نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کے پیغام کی عالم گیر مقبولیت سے جہاں اقبال شناسی کے بین الاقوامی تناظر کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے وہاں یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مختلف ممالک کے دانشوروں اور اقبال شناسوں نے اپنی تہذیب و تمدن اور

لسانی اور ادبی روایات کی روشنی میں جب اقبال کا مطالعہ کیا تو بالعموم ان پہلوؤں پر زیادہ زور دیا جو ان کے اپنے مخصوص تصورِ زیست اور نظامِ حیات سے ہم آہنگ تھے - یہی نہیں بلکہ بعض ممالک میں تو کلامِ اقبال کے صرف اسی پہلو ہی خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا گیا جس سے ان کے مخصوص فلسفہ حیات کی توثیق ہوتی تھی، بالفاظ دیگر کلام اقبال سے انھوں نے اپنے لیے ایک طرح کی سند کا کام بھی لیا ہے اس ضمن میں سویت یونین کے اقبال شناسوں کی خصوصی مثال دی جا سکتی ہے جنھوں نے علامہ اقبال کے کلام کے ان پہلوؤں کو بالخصوص زیادہ اجاگر کیا جن کی رو سے علامہ اقبال کی سوشلزم سے خصوصی دلچسپی کا اظہار ہوتا تھا اس لیے وہاں کے دانش وروں اور اقبال شناسوں میں علامہ اقبال کی وہی نظمیں زیادہ مقبول ہیں جن میں روسی انقلاب اور اس کے مقاصد سے دلچسپی کا اظہار کیا گیا یا ان میں لینن اور مارکس کا تذکرہ آتا ہے چنانچہ روس کی مختلف زبانوں میں علامہ کی جن نظموں کے تراجم کیے گئے وہ بھی اس نوع کی ہیں - یہی نہیں بلکہ روس کے اقبال شناس جب بھی علامہ پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کی شاعری کے ان ہی پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہیں جن سے علامہ نے لینن اور انقلاب روس سے خصوصی دلچسپی کا اظہار کیا - چنانچہ پروفیسر گیکو فسکی کے بقول :

''عظیم شاعر اور فلاسفر محمد اقبال سویت یونین میں بے حد مشہور ہیں صرف گزشتہ چند برسوں میں ان کی نظمیں روس، ازبک، تاجک، تاتاری اور دیگر زبانوں میں تیس سے زائد مرتبہ طبع ہو چکی ہیں - محمد اقبال کی زندگی، نظموں اور فلسفیانہ ورثہ پر روسی متشرقین نے کئی کتابیں اور مقالات قلم بند کیے ہیں، اگرچہ خود محمد اقبال مادر وطن کی آزادی کا دن دیکھنے کو زندہ نہ رہے مگر ان کی تمام زندگی آزادی اور عوامی اخوت اور بھائی چارے کے مثالی تصورات کے لیے وقف رہی روسی مستشرقین نے اس امر کو بطور خاص سراہا ہے کہ اقبال نے جدید روس کے بانی لینن کو بھی اپنی ایک نظم کا موضوع بنایا تھا - ''[۱۳]

پروفیسر گیکو فسکی کا یہ اقتباس روسی دانشوروں کے خصوصی رویہ

۱۳- "Oriental College Magazine" (Allama Muhammad Iqbal Centenary Number, 1977) p. 22.

کا مظہر ہے اور اکثریت بالعموم اسی زاویہ نگاہ سے علامہ اقبال کے فکر و فن کا جائزہ لیتی ہے۔ اگرچہ ابتدا میں روسی دانشوروں نے کسی خصوصی شغف کا اظہار نہ کیا تھا لیکن گزشتہ ربع صدی کے دوران علامہ اقبال سے سے روسی دانشوروں کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ بعض جزئیات کی حد تک تو واقعی علامہ اقبال انہیں خود سے قریب دکھائی دیتے ہیں۔

علامہ اقبال نے جس طرح سعی مسلسل ، عظمت انسان ، حریت پسندی ارتقا اور تسخیر فطرت پر زور دیا ہے وہ اتنا اہم اور واضح ہے اور فکر اقبال کے نظام میں اسے اتنی اہمیت حاصل ہے کہ اب اسے بطور خاص اجاگر کرنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیے۔ ادھر روسی دانشوروں نے بھی علامہ اقبال کے اس پہلو کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ روس میں انسان اور محنت کا اچھا خاصہ Cult بنا دیا گیا ہے چنانچہ اس لحاظ سے بھی روسی دانشور علامہ کو ''اپنا'' ہی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر گنکو فسکی نے بھی "عوامی اخوت اور بھائی چارے'' کی بات کرتے ہوئے انھیں بطور خاص سراہا ہے۔ اگرچہ روس اور دیگر سوشلسٹ ممالک کی حد تک تو یہ درست نظر آتا ہے لیکن حقیقت تو یہ کہ انسان دوستی اور سعی و عمل کے پیغام میں ایسی آفاقیت ہے کہ اسے محض سوشلزم سے مخصوص نہیں قرار دیا جا سکتا اب یہ الگ بات ہے کہ سوشلسٹ ممالک یا اس انداز نظر کے حامی دانش وروں نے اقبال کے اس پہلو پر زور دیتے ہوئے اس سے وابستہ تصورات اور سوشلزم کے عقائد میں کچھ مشابہتیں بھی تلاش کر لی ہیں۔

مغرب میں اقبال شناسی کے ضمن میں کی گئی کاوشوں کا تقابلی مطالعہ کرنے پر فلسفیانہ فکر کی گہرائی اور زاویہ نگاہ کے تنوع کے لحاظ سے برطانیہ ، جرمنی ، اٹلی اور فرانس نمایاں نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان ممالک میں کیے گئے کام کے مطالعہ سے فکر اقبال کی تفہیم کے لیے ایک وسیع تر تناظر کی تلاش کا بھی احساس ہوتا ہے ، برطانیہ کو تو خیر اقبال شناسی کی تحریک میں قاید کی حیثیت حاصل ہے کہ تراجم کے علاوہ ابتدائی اولیں اور تعارفی نوعیت کا وہ تمام کام انگریز مستشرقین نے سر انجام دیا جس نے نہ صرف یہ کہ مغرب کو علامہ اقبال سے روشناس کرایا بلکہ ایسا گراؤنڈ ورک بھی کیا جس کی امداد سے مزید تحقیق اور جستجو کے لیے راہیں ہموار ہوگئیں۔ چنانچہ جب پروفیسر سی ڈی کوون (C.D. Cowan)

فخریہ اس امر کا اظہار کرتے ہیں تو بات سمجھ میں آ جاتی ہے :

''ہم برطانیہ میں ، طالبیت کے احساس سے یہ بات یاد کرتے ہیں کہ سر محمد اقبال کے فکری نشو و نما کے ابتدائی اور اہم دور میں برطانوی سکالرز کو اہم کردار ادا کرنے کا موقع ملا تھا یہی نہیں بلکہ ہمیں اس پر بھی فخر ہے کہ ہمارے سکالرز نے تراجم کے ذریعہ ان کے پیغام کو عالمی سطح پر انگریزی دان طبقہ تک پہچانے میں بے حد نمایاں کردار ادا کیا ہے ۔''۱۵

اگرچہ علامہ اقبال کے انتقال کو خاصہ عرصہ بیت چکا ہے لیکن از افکار و تصورات میں کچھ ایسی ''مستقبل بینی'' تھی کہ وہ نہ صرف ہر دور میں با معنی محسوس ہوتے ہیں بلکہ مشرق میں ان دنوں اسلام کے حوالہ سے سیاسی بیداری کے ساتھ فکری احیاء کی جو تحریکیں معرض وجو میں آ رہی ہے ہیں تو علامہ اقبال کے تصورات نہ صرف ان کی تفہیم کرتے ہیں بلکہ ان کے افکار کے تناظر میں بیداری ، احیاء اور نشاۃ الثانی کی یہ تحریکیں معانی کی ایک نئی جہت اختیار کر لیتی ہیں ، یوں دیکھیں تو علامہ اقبال ہر عہد کے لیے ''سمت نما'' کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اس پر مستزاد یہ کہ بدلتے حالات علامہ اقبال کی اہمیت کم کرنے کے برعکس اس میں اضافہ کا موجب بن رہے ہیں اس لیے تو فرانسس رابسن کے دانست میں :

''اقبال مشرق و مغرب کے درمیان ایک الحاق پل کا فرض انجام دیتے ہیں اور ایسے یہ فرض ادا کرتے ہیں جب اس قسم کے پلوں کی سخت ضرورت تھی ۔ ۔ ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اقبال زمانے کی شاہراہ پر یوا کھڑے ہیں کہ ان کا ایک قدم مشرق میں ہے تو دوسرا مغرب میں ہے ۔''

فرانسس رابسن نے اپنے مضمون کا اختتام جن سطروں پر کیا ہے وہ اس لحا سے بے حد معنی خیز ہیں کہ ان میں اس نے عالمی سیاست میں مسلمانو کی موجودہ اہمیت اور اسلامی نشاۃ الثانیہ کو سامنے رکھ کر علامہ کے شاعرانہ پیغام کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کیا وہ آج کے مغرب کے عموم رویہ کا غماز ہے چنانچہ علامہ کے پیغام کی صراحت کے بعد اس نے مضمو کا اختتام یوں کیا :

۱۵- Oriental College Magazine'', (Jashan Namah-i-Iqbal nglish), 1977, p. 21.

"اقبال کا یہ پیغام ان لوگوں کے دلوں کے تار کو مرتعش کر دیتا ہے جن کے وقار کو مغرب نے مجروح کیا تھا ۔ شاید سیاسی مصلحتوں کا یہی تقاضا ہے کہ اقبال کو مشرق اور مغرب کے درمیان ایک الحاقی پل تصور کیا جائے لیکن یہ کہنا بھی مناسب ہوگا کہ جوں جوں مسلمان جدید دنیا میں نئی طاقت اور نیا اعتماد حاصل کرتے جا رہے ہیں اقبال اسلام کا ذکر بڑے فخر سے کرتے ہیں اور مسلمانوں کو یہ یقین دلاتے ہیں کہ بالآخر انہی کو دنیا کی امامت کا اعزاز ملے گا ۔"[16]

جہاں تک فلسفیانہ تصورات میں اجتہاد اور تنوع کا تعلق ہے بلاشبہ برطانیہ پر جرمنی اور فرانس کو فوقیت حاصل ہے کہ ان دونوں ممالک نے کانٹ ، ہیگل ، نطشے اور برگساں کی صورت میں ایسے فلاسفروں کو جنم دیا جنھوں نے عالمی فکر انسانی پر بے حد گہرے اثرات چھوڑے ۔ خود علامہ بھی بعض امور میں ان سے متاثر رہے ہیں اس لیے اگر ان ممالک میں علامہ اقبال کی شاعری کے مابعد الطبیعاتی پہلوؤں سے خصوصی شغف کا اظہار کیا گیا تو یہ تعجب خیز نہ ہونا چاہیے کہ یہ ان ممالک کی فلسفیانہ روایات کے عین مطابق ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بیشتر مسلم ممالک کے مقابلہ میں جرمنی اور فرانس میں علامہ اقبال کے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامی" سے نسبتاً زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا اور سب جانتے ہیں کہ اقبال شناسوں کے لیے یہ خطبات بھاری پتھر ثابت ہوئے ہیں ۔ مغربی اہل قلم کو تو چھوڑئیے خود ہمارے ہاں بھی ان خطبات پر اس پایہ کا کام نہ ہو سکا جو ان خطبات کے شایان و شان ہوتا اور جس میں تحقیق اور فکر کی اس بلندی کو برقرار رکھا جا سکتا جس کا تقاضا خطبات کی بلند تر فکری سطح کرتی ہے لیکن ہم جب بھی خطبات پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کا خلاصہ بیان کر دینے کے بعد سمجھتے ہیں کہ حق ادا ہوگیا حالانکہ حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا ! ادھر جرمن دانشوروں نے اپنی فلسفیانہ روایات کے عین مطابق خطبات سے گہری دلچسپی کا اظہار کیا چنانچہ اینی میری شمل کے بقول "اقبال کے چھ خطبات اپنی اشاعت کی قلیل مدت کے بعد ہی جرمنی میں متعارف ہوگئے تھے ۔"[17]

۱۶۔ "روزنامہ امروز" لاہور ، ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۸ء (ترجمہ : نذیر احمد خاں) ۔

۱۷۔ "Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit", Humburg, 1977, p. 46.

اگرچہ جرمن ناقدین اور شعراء علامہ اقبال کے اس لیے بھی مداح ہیں کہ انھوں نے گوئٹے کے دیوان مغرب کے مقابلہ میں ''پیامِ مشرق'' لکھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ علامہ کی ما بعد الطبیعات نے بھی انھیں خصوصی طور پر متاثر کیا، چنانچہ اینی میری شمل سے لے کر ہرمان ہیسے (Hermann Hessey) تک سب نے علامہ کے افکار کے اس پہلو کو خصوصی طور سے سراہا - ہرمن ہیسے اپنے مشہور ناول ''سدھارتھ'' کی بنا پر برصغیر پاک و ہند کے دانش‌وروں میں خصوصی مقبولیت رکھتا ہے - اس ناول میں خود اس نے بھی سدھارتھ (گوتم کا اصل نام) کے حوالے سے زندگی کا ایک ما بعد الطبیعی تصور پیش کیا ہے - اسے مشرقیات، روحانیات اور تصوف سے بھی خصوصی لگاؤ تھا - اینی میری شمل نے ''جاوید نامہ'' کے ترجمہ پر ہیسے سے پیش لفظ لکھوایا تو اس سے ہیسے کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے - ہیسے نے اپنے پیش لفظ میں علامہ کے بارے میں ایسی خوبصورت بات کہی کہ وہ اب حوالہ کی چیز بن چکی ہے، فرمان ہیسے :

''سر محمد اقبال روح کی تین مملکتوں سے متعلق ہیں چنانچہ روح کی یہی تین مملکتیں ان کے عظیم کام کا سر چشمہ ہیں - یہ ہیں : ہندوستان کی دنیا، اسلام کی دنیا اور مغرب کا فکری سرمایہ -''[۱۸]

ادھر فرانس میں تو اقبال شناسی کا آغاز ہی خطبات (پیرس : ۱۹۵۵) کے ترجمہ از : مادام ایوا میریرو وچ (Eva Meyerovitch) سے ہوتا ہے چنانچہ اس سے اقبال شناسی میں فرانسیسی دانش وروں کے رویہ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اگرچہ فرانس میں جرمنی کے مقابلہ میں علامہ پر نسبتاً کم لکھا گیا - اسی طرح ان کی نظموں کے بھی بہت زیادہ تراجم نہیں ہوئے لیکن جو کام ہوا وہ قدر و قیمت میں کم نہیں - روسو سے لے کر سارتر تک فرانس میں نظریات اور تصورات کی پرتنوع مگر متنازعہ فیہ روایت ملتی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ''حریت فکر'' کے داعی ہونے کی بنا پر علامہ

۱۸- Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit, p. 59

خود اس کتاب کا عنوان بھی ہیسے کے اس قول پر مبنی ہے - اسی طرح گزشتہ سطروں میں فرانسس رابسن کے جس مضمون کا حوالہ دیا تھا اس میں ہیسے کا یہ اقتباس مندرج ہے -

مستزاد یہ کہ اپنے کلام میں متنوع اور بعض صورتوں میں تو متضاد تصورات ہیں ۔ جس طرح علامہ نے توازن سے نقط اعتدال پیدا کیا اسی طرح اقبال نہ صرف یہ کہ خود اس روایت کا اہم حصہ بن سکتے ہیں اس پر ان کے افکار پر نزاع فرانسیسی دانش کو بھی توازن آشنا کر سکتے ہیں ۔

اٹلی میں دانتے اور اس کے ''طربیہ' خداوندی'' کو جو اہمیت حاصل ہے اسے بطور خاص واضح کرنے کی ضرورت نہیں ۔ اس لیے اگر اطالوی دانشوروں نے ''طربیہ' خداوندی'' کے حوالہ سے علامہ اقبال کے ''جاوید نامہ'' کا خصوصی مطالعہ کیا تو یہ تعجب خیز نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کے برعکس ہونا واقعی تعجب انگیز قرار پاتا ۔ ادھر اٹلی میں بھی تصوف اور روحانیت کی روایت خاصی پرانی ہے اس لیے اطالوی دانش وروں کے لیے علامہ کی شاعری اور تصورات میں دلچسپی کے کئی ساماں تھے ۔ شاید اس لیے ایساندروبوزانی کے ترجمہ شدہ ''جاوید نامہ'' کے دو ایڈیشن چھپ گئے ۔

سطور بالا میں مختلف ممالک کے حوالہ سے اقبال شناسی کے زاویوں میں جہاں تنوع اجاگر ہوتا ہے وہاں خود اقبال شناسی کی ایک بین الاقوامی روایت[19] کی صورت پذیری کا بھی احساس ہوتا ہے ایسی روایت جو دن بدن وسیع سے وسیع تر اور قوی سے قوی تر ہوتی جا رہی ہے ۔ اس موقع پر یہ سوال بے محل نہ ہوگا کہ آخر کلام اقبال میں ایسی کیا خصوصیت ہے کہ اسلامی ممالک سے لے کر سوشلسٹ بلاک اور پھر مغرب کے آسودہ معاشرے سے لے کر جد و جہد میں مبتلا تیسری دنیا کے عوام تک ـــ سبھی ''فکر اقبال'' میں کشش پاتے ہیں ۔ اور یہ بھی اس صورت میں جب کہ علامہ کے افکار کی اساس قرآن مجید پر استوار ہے اور مولانا رومی ان کے مرشد ہیں ! اب ظاہر ہے کہ مسلمانوں سے قطع نظر ، دنیا کے بیشتر ممالک کو مذہب و تمدن یا عقاید کی بنا پر ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی لیکن اس کے باوجود ہم اقبال کو ممدوح عالم پاتے ہیں، تو کیوں ؟

میرے خیال میں فلسفہ اور اعلیٰ تر شاعرانہ صلاحیتوں کے علاوہ ایک بہت بڑی بلکہ بنیادی اہمیت کی وجہ یہ بھی بنتی ہے کہ علامہ اقبال

۱۹- مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی مرتبہ کتابیات ''اقبال شناسی کی بین الاقوامی روایت'' مطبوعہ ''مجلہ تحقیق'' (نمبر ۷) اورینٹل کالج ، لاہور ۔

نے اگرچہ غلام ملک کے پسماندہ مسلم طبقہ میں جنم لیا لیکن اس کے باوجود وہ ایک بین الاقوامی مزاج رکھنے والے انسان تھے۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرۂ عمل آفاقی تھا اور فلسفہ و علوم کا مطالعہ بھی آفاقی ، اس پر مستزاد ان کا وجدان آشنا ذہن ۔ دیدۂ بینا اور جامِ جم قلب ! اس لیے تو ان کی شاعری الہام بن کر اور افکار منارۂ نور میں تبدیل ہو کر کل عالم کے قلب و نظر کو روشنی بخش رہے ہیں ۔ اینی میری شمل نے اپنے مقالہ Germany and Iqbal میں مشہور جرمنی شاعر اور دانش ور رڈولف پانوڈ (Rudolf Panwitz) کی عظیم شاعری کے بارے میں رائے درج کرنے کے بعد اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ''تاریخ'' کی نئی کروٹ کے لیے پانوڈ نے شاعری کا جو منصب بیان کیا ہے یہ گویا اقبال کے لیے ہی لکھا گیا ہو'' ــــ اور اسی خوبصورت اقتباس پر یہ مقالہ ختم کیا جا سکتا ہے :

تمام عظیم شاعری اپنے عصر سے وجود میں آتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ اس سے بڑھ کر ہوتی ہے کہ یہ زمانہ کی تکمیل کرتی ہے ، اس کے غیر نشو و نما یافتہ افزائشی حصوں سے ناپید مواد اخذ کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ مستقبل کے دامن میں کیا ہے اور ابدیت کے لیے کیا لازم ہے ۔ ایسی شاعری آئینہ عصر ہوتی ہے یہ اس کے لیے سہمیز ہے اور اسے قطع کرنے والی تیغ انصاف بھی ، شاعری جامد ہونے کے برعکس متحرک تاریخ ساز پیش گوئی ! . . .

عظیم شاعری معاصرین کی زنجیروں میں جکڑی روحیں آزاد کر کے انہیں اس تخلیقی عمل سے روشناس کراتی ہے جو ہر زمانہ حال سے قوی تر ثابت ہوتا ہے اور جس میں مستقبل کو جنم دینے اور پھر چھین لینے کی بھی صلاحیت ہوتی ہے ۔''[۲۰]

۲۰- Muhammad Iqbal and the Three Realms of the Spirit, p. 56.

"دانائے راز"

(سوانح حیات حکیم الامت حضرت علامہ اقبالؒ)

از

سید نذیر نیازی

سید نذیر نیازی مرحوم کو ایک طویل عرصے تک حضرت علامہ اقبالؒ کا قرب حاصل رہا اور اقبالیات نصف صدی تک ان کا دل پسند موضوع مطالعہ رہا ہے۔

"دانائے راز" دو فصلوں میں ہے۔ فصل اول میں انھوں نے علامہ اقبالؒ کی ولادت سے لے کر ۱۸۹۵ء کے حالات تحریر کیے ہیں۔ دوسری فصل میں ۱۹۰۵ء تک واقعات بیان ہوئے ہیں۔

یہ کتاب حیاتِ اقبال کے بعض اہم گوشوں پر روشنی ڈالتی ہے۔

صفحات : ۳۵۲ - قیمت : -/۵٦ روپے

ناشر :

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱٦ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

اقبال کے مذہبی افکار اور مولانا روم

نذیر قیصر

اقبال ہر اس صوفی یا مفکر کے قدردان تھے جس نے اپنے خیالات کی عمارت خالص اسلامی بنیادوں پر استوار کی ۔ وہ نہ تو ان معذوروں کے حق میں تھے جو یونانیوں کے فلسفہ و حکمت کے زیر اثر عقلیت کے طوفان میں بہہ گئے اور نہ ان صوفیوں یا مذہبی رہ نماؤں ہی کے طرف دار تھے جنھوں نے فکر کو مذہب سے خارج سمجھا ، یا فکر اور وجدان میں ایک خطِ فاصل کھینچا ۔ اقبال کے نزدیک خالص اسلامی نظریے کے اعتبار سے فکر مذہب کا ایک لابدی حصہ ہے اور اسے مذہبی مشاہدات سے الگ نہیں کہا جا سکتا ۔ وہ اپنے ان خیالات کی ترجمانی مولانا جلال الدین رومی کے افکار میں پاتے ہیں ۔ اس مقالے میں دونوں کے افکار کی مماثلت کی نشان دہی کی گئی ہے جس سے یہ نتیجہ مرتب ہوتا میں کہ اقبال مولانا روم کے ہم مسلک تھے اور ان کا اپنے متعلق یہ کہنا درست ہے :

تو بھی ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی[1]

یہاں تین نکات سے بحث کی گئی ہے ۔ (۱) مذہبی زندگی کے مراحل ۔ (۲) مذہبی مشاہدات کے مخصوص پہلو (۳) صوفیانہ اور پیغمبرانہ واردات ۔

(۱) مذہبی زندگی کے مراحل ۔ رومی اور اقبال دونوں کے نزدیک مذہبی زندگی کے تین مراحل ہیں : اول ، ایمان ، یعنی بلا تامل خدا کی ہستی اور مذہب پر ایمان لانا ۔ دوم ، فکر ، یعنی ایمان لانے کے بعد اپنے اعتقادات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا ، اسے عقلی اعتبار سے بھی درست پانا ، سوم عرفانِ حقیقت ، حقیقت کا بچشم خود مشاہدہ ۔

۱۔ ''بالِ جبریل''/''کلیات'' ، ص ۱۴۹/۴۴۱ ۔

ایمان - رومی کے نزدیک یہ پہلا دور ہے جہاں اپنی جگہ بنانا ضروری ہے - یہ تحقیق اور تجربے کے مقابلے میں نچلا دور ہے لیکن اگر تڑپ اور یقینِ کامل ہو ، تو یہ سالک کو منزلِ مقصود تک پہنچا سکتا ہے - رومی نے اس سلسلے میں اندھے کی مثال دی ہے جو پیاسا ہو ، مگر اس میں تلاشِ آب کی تڑپ اور جذبہ تگ و دو موجود ہو - اگرچہ وہ ندی کو نہیں دیکھ سکتا لیکن رہ نمائی سے ندی تک پہنچ جاتا ہے ، جب کہ غیر مخلص اور نام نہاد رہ نما راستے ہی میں رہ جاتا ہے - اس ضمن میں رومی نے اس عنوان کے تحت مفصل بحث کی ہے ''در بیان آنکه نادر افتد که مریدی در مدعی مزور اعتقاد بصدق بندد که اوکسیست و بدیں اعتقاد بمقامی برسد که شیخش درخواب ندیده باشد و آب و آتش او را گزند نکند و شیخش را گزند کند و لیکن بنادر باشد''[۲] -

اقبال کے ہاں بھی ایمان پہلی منزل ہے - کہتے ہیں :

''دورِ اول کی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم و ضبط کی شکل میں ہوتا ہے جیسے افراد ہوں یا اقوام ایک حکم کے طور پر اور اس لیے بے چون و چرا قبول کر لیتے ہیں - انھیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم و ضبط کی حکمت از روئے عقل و فکر کیا ہے اور مصلحت کیا''[۳] -

اگرچہ یہ ابتدائی منزل ہے - لیکن اس کے بغیر کوئی بھی حقیقتاً صاحبِ ایمان نہیں کہلا سکتا - اقبال بھی کہتے ہیں کہ یقین کامل کے ساتھ جس میں شک و شبہ کو قطعاً دخل نہ ہو ، ایک مبتدی بھی منزل پر پہنچ سکتا ہے ، جب کہ غیر مخلص رہ نما منہ تکتا رہ جاتا ہے - کہتے ہیں :

مرید سادہ تو رو رو کے ہوگیا تائب
خدا کرے کہ ملے شیخ کو بھی یہ توفیق[۴]

بہرحال اس کا اپنا مقام ہے - یقین بھی قوموں کو منزلِ مقصود تک پہنچا

۲- ''مثنوی'' ، دفتر اول ، ص ۱۱۳ -

۳- سید نذیر نیازی ، مترجم ، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۵۸) ، ص ۲۸۰ -

۴- ''بال جبریل''/''کلیات'' ص ۳۴/۳۲۶ -

سکتا ہے :

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیر ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے[5]

فکر ۔ رومی کے نزدیک وہ ایمان جس میں غور و فکر بھی شامل ہو بے بصیرت اندھا دھند ایمان سے بہتر ہے ۔ مرتبے کے لحاظ کے فکر کی منزل دوسری منزل ہے ۔ رومی کے نزدیک وجدان عقل ہی کا نتیجہ ہے ۔ کہتے ہیں :

ایں محبت ہم نتیجہ دانش است
کی گزافہ بر چنیں تختی نشست[6]

رومی کے نزدیک صرف وہی مذہب کی روح سے آشنا ہے جس نے تحقیق کی ہو ۔ دوسرے رسمی پیروی کرنے والے ہیں جن کا ایمان فکر سے خالی ہونے کے باعث جلد بدل سکتا ہے ۔ رومی اس سلسلے میں ایک کہانی بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ایک لومڑی نے ایک بیمار شیر کو روزانہ خوراک پہنچانے کا وعدہ کرکے اپنی جان بچائی ۔ اس نے ایک گدھے کو اس سلسلے میں لالچ دیا کہ وہ اسے اس مرغزار میں لے جائے گی جہاں وہ پیٹ بھر کر گھاس کھائے گا ۔ مگر گدھے نے اپنے سچے فقر کا دعویٰ کیا اور کہا کہ خدا اسے خود روزی پہنچائے گا ۔ مگر چونکہ اس کا یقین فکر سے خالی تھا ۔ آخر کار لومڑی کی باتوں میں آ گیا جس نے اسے شیر کے سپرد کر دیا ۔ اس کہانی کے بیان کرنے سے رومی کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے وعظ کی بنیاد علم اور سمجھ پر نہیں ہوتی ۔ ان کا ایمان صحیح معنوں میں پختہ نہیں ہوتا ۔

اقبال بھی پہلی منزل سے مطمئن نہیں ۔ اسے محض ایک وسیلہ اور ذریعہ سمجھتے ہیں ، فکر ہی مذہبی زندگی کو استوار کرتا ہے ۔ اقبال کہتے ہیں :

''اس دور میں مذہب کو کسی ایسے مابعد الطبیعات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے اساس کا کام دے سکے ۔ یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا

۵- ''بانگ درا''/''کلیات'' ، ص ۲۷۳ -
۶- ''مثنوی'' دفتر دوم (''متن نکلسن'') شعر ۱۵۴۲ -

کے لیے بھی کوئی جگہ ہو''۔[۷]

یہ بھی فکر ہی ہے جو انسان کو اندرونی وسعت دیتا ہے، ہر قسم کے شک اور شبہات سے نجات دلاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

''اگر مذہب کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ ہمارا ظاہر و باطن بدل ڈالے اور اس کی رہ نمائی کرے تو اور بھی ضروری ہے کہ ان عام حقائق کے بارے میں جن پر اس کا وجود مشتمل ہے کوئی نزاع باقی نہ رہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے اعمال و افعال کی بنا کسی ایسے اصول پر رکھیں جو بجائے خود مشتبہ ہے۔''[۸]

عرفانِ حقیقت۔ سالک اس کے بعد عرفانِ حقیقت کی آخری منزل پر پہنچتا ہے جہاں وہ حقیقت کا سامنا کرتا ہے۔ رومی کہتے ہیں:

علم جویائے یقین باشد بدان
وان یقین جویای دیدست و عیان[۹]

اور یہ حقیقت ہے براہ راست مشاہدہ ہی مذہب کا اصلی مقصد ہے۔ بغیر اس مشاہدے کے آدمی اپنی دونوں آنکھوں کے باوجود اندھا رہتا ہے۔ رومی کہتے ہیں:

آدمی دیدست و باقی پوستست دید آنست آں کہ دیدِ دوستست[۱۰]

رومی عرفان حقیقت کو دیدن کہتے ہیں جس کا مطلب خدا کا بالمشافہ مشاہدہ کرنا ہے۔ ''سیاہ شیشوں کی وساطت سے نہیں بلکہ صوفیائے کرام کے مطابق بالمشافہ مشاہدہ جس میں کوئی پردہ درمیان میں حائل نہیں ہوتا''۔[۱۱]

اس مقام پر زمانِ مسلسل کی حس ختم ہو جاتی ہے۔

یہاں چند الفاظ میں رومی کے فلسفۂ فنا کا بیان ضروری ہے۔ رومی کے نزدیک فنا سے مراد خدا کے حضور اپنے آپ کو ملیا میٹ کرنا نہیں۔ مذہبی مشاہدے میں تو عین آمنا سامنا ہوتا ہے۔ فنا سے رومی کا مطلب

۷۔ سید نذیر نیازی، مترجم، کتاب مذکور، ص ۲۷۸ - ۲۷۹ -
۸۔ ایضاً، ص ۲ -
۹۔ ''مثنوی''، دفتر سوم، شعر ۴۱۲۱ -
۱۰۔ ایضا، دفتر اول، شعر ۱۴۰۶ -
۱۱۔ آر۔ سی۔ زینر ''تصوف''، ص ۲۱ - ۲۲ -

ان تجربات کی فنا ہے جو کہ حقیقی خودی کو ظاہر ہونے سے روکتے ہیں۔ گویا فنا خودی کی تبدیلی صورت کا نام ہے جس سے روائتی خودی سے آزادی حاصل ہوتی ہے رومی کہتے ہیں:

این چنیں معدوم کو از خویش رفت
بہترین ہست ہا افتاد و زفت
او بنسبت با صفات حق فناست
در حقیقت در فنا او را بقاست[۱۲]

اس مرحلے پر عقل محض کی جگہ دل لے لیتا ہے۔ رومی اس کی خوب صورت مثال دیتے ہیں۔ کہتے ہیں یہ تبدیلی اسی طرح ضروری ہے کہ جیسے ہم سمندری سفر اختیار کرتے وقت خشکی کے سفر کے وسیلے اختیار نہیں کر سکتے اور انھیں بدلنا ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ وہ فائدہ مند نہیں رہتے۔ اس طرح عقل محض عرفان حقیقت میں کار آمد نہیں رہتی۔ رومی دل کو ایک آئینے کی طرح قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کو صاف رکھا جائے۔ جس قدر یہ صاف ہوگا، اسی قدر حقیقت کا چہرہ صفائی سے دکھائی دے گا۔ کہتے ہیں:

ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید
بیشتر آمد برو صورت پدید[۱۳]

یہاں رومی معتزلہ سے مختلف نظر آتے ہیں۔ معتزلہ سمجھتے ہیں کہ دید بغیر جگہ اور سمت کے ممکن نہیں، کیونکہ خدا جگہ اور سمت سے بے نیاز ہے۔ اس کی دید نہ اس دنیا میں ممکن ہے اور نہ اگلی دنیا میں لیکن رومی اور اس سے متفق نہیں۔

اقبال کے ہاں بھی عرفان حقیقت مذہبی زندگی کا تیسرا مرحلہ ہے۔ اقبال کے نزدیک یہاں:

''مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات کے لیے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قوت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا

۱۲- ''مثنوی''، دفتر چہارم، شعر ۳۹۸ - ۳۹۹ -
۱۳- ایضاً، دفتر چہارم، شعر ۲۹۱۰ -

ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور بااختیار شخصیت حاصل کر لے ، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماقِ شعور میں اس کے مشاہدے سے جیسا کہ صوفیہ اسلام میں ایک بزرگ کا قول ہے کہ جب تک مومن کے دل پر کتاب کا نزول ویسے نہ ہو جائے جیسے آنحضرت صلعم پر ہوا تھا ۔''۱۴

اقبال کے ہاں بھی صوفی محسوس کرتا ہے کہ ذاتِ سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت زمانِ تسلسل کی حِس ختم ہو جاتی ہے ۔ اقبال خوب صورت اضافہ کرتے ہیں ۔ کہتے ہیں :

''مذہبی زندگی کا معراج کمال ہی یہ ہے کہ خودی اپنے اندر زیادہ گہری انفرادیت کا احساس پیدا کرے ، بہ نسبت اس کے جو عادتاً اس کے تصور میں آتی ہیں ۔ دراصل یہ صرف وجود حقیقی ہے جس سے اتصال میں خودی کو اپنی یکتائی اور مابعد الطبیعی مرتبہ و مقام کا عرفان ہوتا ہے اور وہ سمجھتی ہے کہ اس مرتبہ و مقام میں کہاں تک اصلاح اور اضافہ ممکن ہے ۔''۱۵

اقبال کے نزدیک بھی فنا کا یہ مطلب نہیں کہ انسان ایک قطرے کی مانند ہے جو سمندر میں اپنی ہستی کھو دیتا ہے ، بلکہ انسان کی خودی کے ''نشو و نما کا معراجِ کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں ۔''۱۶

یہاں اقبال رسول اکرم کے واقعۂ معراج کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ایک شعر کا حوالہ دیتے ہیں :

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی

ڈاکٹر شمل نے درست کہا ہے : ''فنا کا تصور جس کا مطلب خودی کو مٹا دینے کے معنوں میں لیا گیا ہے مکمل طور پر اقبال کو نا منظور

۱۴- سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۷۹ ۔
۱۵- ایضاً ، ص ۲۸۳ ۔
۱۶- ایضاً ، ص ۱۷۸ ۔

ہے"۔۱۷

اقبال ایک خط میں خود وضاحت کرتے ہیں۔ کہتے ہیں :

"جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔"۱۸

اقبال دل کی پاکیزگی کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں :

درونِ سینۂ آدم چہ نور است
چہ نور است این کہ غیب او حضور است

چہ نورے جاں فروزے سینہ تابے
نیرزد با شعاعش آفتابے۱۹

اقبال دل کے بارے میں کہتے ہیں :

کسے کو دیدہ را بر دل کشود است
شرارے کشت و پروینے درود است۲۰

(۲) مذہبی مشاہدات کے مخصوص پہلو۔ رومی اور اقبال دونوں اس مذہبی تجربے کے مخصوص پہلوؤں پر اتفاق کرتے ہیں رومی کے نزدیک اول یہ کہ اس کا مخصوص پہلو صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت (Immediacy) ہے۔ اس کا مطلب مشہود کی براہ راست موجودگی ہے۔ حقیقت سے براہِ راست اتحاد ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ تجربہ محض تصوری یا خیالی نہیں۔

اقبال کے ہاں بھی یہی تصور پایا جاتا ہے کہتے ہیں :

"ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذاتِ باری کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے

۱۷۔ *Gabriel's Wing* ، ص ۳۹۶ ۔

۱۸۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب "اقبال نامہ" (لاہور : شیخ محمد اشرف ، ۱۹۴۵) ، ص ۲۰۲-۲۰۳ ۔

۱۹۔ "گلستان راز جدید" ("زبور عجم")/"کلیات" ، ص ۱۴۸/ ۵۴۰ ۔

۲۰۔ ایضاً ، ص ۱۴۵/۵۶۷ ۔

کا ۔ وہ کوئی خیالی وجود ہے ۔ نہ کوئی نظام معانی ، جو باہم وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے ۔[۲۱]

دوم ۔ مذہبی واردات بیان نہیں کی جا سکتیں ۔ رومی کہتے ہیں :

آنکہ یک دیدن کند ادراک آن
سالہا نتوان نمودن از زبان[۲۲]

چنانچہ عقل اور منطق کو نہیں سمجھ سکتی ۔ صرف عاشق ہی اس کا تجربہ کر سکتے ہیں ۔ اسے علت و معلول (Law of Canusation) احاطہ نہیں کر سکتا ۔ کہتے ہیں :

سنگ و آہن خود سبب آمد ولیک
تو ببالا تر نگر ای مرد نیک
کیں سبب را آن سبب آورد پیش
بی سبب کی شد سبب ہرگز زخویش
وان سبب ہا کانبیا را رہبرست
آن سببہا زین سببہا برترست[۲۳]

اقبال کے ہاں بھی دوسرا مخصوص پہلو یہ ہے :

صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ کے سرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں ۔ جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک نا قابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور ، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے ۔''[۲۴]

ان کے نزدیک بھی منطقی دلائل اسے سمجھنے کے لیے کافی نہیں ہوتے ۔ کہتے ہیں :

''جن واردات سے اس عرفان کا تعلق ہے ان کی حیثیت عقلی حقائق نہیں کہ معانی اور تصورات کی گرفت میں لائیں ۔ یہ زندگی کے واردات ہیں ، بہ الفاظ دیگر خودی کی وہ روش جو نتیجہ ہے خود ہمارے اندرون ذات میں

۲۱۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۶ - ۲۷ ۔

۲۲۔ ''مثنوی'' ، دفتر سوم ، شعر ۱۹۹۴ ۔

۲۳۔ ایضاً ، دفتر اول ، شعر ۸۴۲-۸۴۴ ۔

۲۴۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۷-۲۸ ۔

زبردست حیاتی تغیرات کا اور جس کو نا ممکن ہے منطق کے مستولات اپنے دام میں لا سکیں ۔''۲۵

سوم ۔ رومی کے نزدیک مذہبی مشاہدہ دوسروں تک جوں کا توں نہیں پہنچایا جا سکتا :

کاشکی ہستی زبانی داشتی تا ز ہستان پردہ ہا برداشتی
ہرچ گوئی ای دم ہستی ازاں پردۂ دیگر برو بستی بداں۲۶

اقبال کے ہاں بھی مذہبی تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا ۔ کہتے ہیں :

''بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ ،شاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا نا ممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں ۔ لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے''۲۷

مذہبی واردات کی صداقت کے ضمن میں خاص طور پر ان کے خطبات میں مدلل بحث ملتی ہیں ، مثلاً ایک جگہ اس طرح بیان کرتے ہیں :

''اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی کافی شہادت مل جائیں گی کہ تاریخ علم میں مذہبی مشاہدات کو بے حد غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے ۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہو گا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واہمے اور التباس پر ہے اس لیے ان کو رد کر دینا چاہیے ۔ ۔ ۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہی ہیں جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق ۔ جہاں تک کسی حقیقت کی تعبیر سے حصول علم کا امکان ہے ہمارے لیے حقائق یکساں طور پر اہم ہیں''۔۲۸

(۳) صوفیانہ اور پیغمبرانہ واردات : یہ ظاہر ہے کہ یہ مقام ہر کسی کے حصہ میں نہیں آتا ۔ یہ صوفیوں اور پیغمبروں کا حصہ ہے یا دوسرے

۲۵- ایضاً ، ص ۲۸۳-۲۸۴ ۔
۲۶- ''مثنوی'' ، دفتر سوم ، شعر ۴۷۲۵-۴۷۲۶ ۔
۲۷- سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۳۰ ۔
۲۸- ایضاً ، ص ۲۶ ۔

الفاظ میں مذہبی زندگی کی انتہا ان میں ملتی ہے - رومی کہتے ہیں :

تیغ در ، زراد خانۂ اولیاست دیدن ایشان شما را کیمیاست۲۹

رسول اکرم کے بارے میں کہتے ہیں :

چوں خدا اندر نیاید در عیاں نائب حق اند ایں پیغمبران۳۰

یہاں یہ نقطہ واضح کرنا بہت ضروری ہے کہ رومی کے نزدیک صوفیانہ اور پیغمبرانہ واردات میں بلحاظ ماہیت یا نوعیت کوئی بنیادی فرق نہیں بعض اوقات صوفیانہ شعور پیغمبرانہ شعور کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہوتا ہے - رومی خضر اور موسیٰ کی مثال دیتے ہیں :

گر خضر در بحر کشتی را شکست
صد درستی در شکستِ خضر ہست
وہم موسیٰ با ہمہ نور و ہنر
شد از آں محبوب تو ، بی پر ، مپر۳۱

بہرحال یہ بات قابل غور ہے کہ رومی کے نزدیک پیغمبرانہ اور صوفیانہ شعور بھی حالت کے شعور سے قطع تعلق نہیں کرتا - اس کی افادی صلاحیت ہے اور پیغمبروں اور صوفیائے کرام کو ایک رتبہ اور منصب عطا کرتا ہے -

اقبال کے نزدیک بھی مذہبی تجربے کی ولیوں اور پیغمبروں میں تکمیل ہوتی ہے جن کا مقصد حقیقت کا مشاہدہ کرنا ہوتا ہے ، اور یہی مذہبی زندگی کا کمال ہے - اقبال کہتے ہیں : کمال زندگی دیدار ذات است -''۳۲

اقبال بھی رومی کی طرح پیغمبرانہ اور صوفیانہ تجربے میں وصف یا خصوصیت کے لحاظ سے فرق نہیں سمجھتے البتہ وہ افادی (Pragmatic) فرق ضرور سمجھتے ہیں - اقبال کے نزدیک پیغمبر کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے جب کہ صوفی کی واپسی ، جہاں تک انسانیت کی ایک قسم کی تخلیق اور

۲۹- ''مثنوی'' دفتر اول ، شعر ۷۱۶ -
۳۰- ایضاً ، دفتر اول ، شعر ۶۷۳ -
۳۱- ایضاً ، دفتر اول ، شعر ۲۳۶-۲۳۷ -
۳۲- ''گلشن راز جدید'' (''زبور عجم'')/''کلیات'' ، ص ۱۶۷/۵۵۹ -

وسیع معنوں میں تمدنی پہلو کا تعلق ہے ، ایسی نہیں ہوتی ۔ کہتے ہیں :

''صوفی نہیں چاہتا واردات اتحاد میں اسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اسے چھوڑ کر واپس آئے ، لیکن اگر آئے ، جیسا کہ اس کا آنا ضروری ہے ، تو اس سے نوع ِ انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مرتب نہیں ہوتا ۔ برعکس اس کے ، نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے ۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم ِ تاریخ کی صورت گر ہیں ، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے ۔''۳۳

اقبال کے نزدیک بھی بعض اوقات صوفیانہ شعور پیغمبرانہ شعور کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہوتا ہے ۔ خضر سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں :

''کشتیٔ مسکین'' و ''جان ِ پاک'' و ''دیوار یتیم''
علم ِ موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش۳۴

اقبال کے ہاں بھی مذہبی شعور نارمل شعور سے الگ نہیں ۔۳۵

میرے نزدیک رومی اور اقبال ان صوفیہ کے مسلک سے تعلق رکھتے ہیں جو علم الیقین ، عین الیقین ، اور حق الیقین کے قائل ہیں ۔ علم الیقین (کسی سنی سنائی حقیقت پر یقین کرنا) جیسے کہ آگ پر سن کر یقین کرنا ، عین الیقین (دیکھ کر یقین کرنا) جیسے کہ آگ میں کسی کو جلتے دیکھنا اور پھر یقین کرنا اور حق الیقین (خود تجربہ کرکے یقین کرنا) جیسے خود آگ میں کودنا اور اپنے جسم کو آگ میں جلتے محسوس کرنا ۔ رومی بے شک اس مسلک میں ایک ارفع مقام رکھتے ہیں مگر اقبال کی انفرادیت اس فکر کا قابل قدر اثاثہ ہے ۔ اقبال نے حسب ِ معمول یہاں بھی ملت کو مد ِنظر رکھا ہے ۔ اگرچہ نفس مضمون کے باعث یہاں اس کا زیادہ ذکر نہیں ملتا ، مگر ایمان کے سلسلے میں قوم کا ذکر اور پھر پیغمبرانہ تجربے کے باعث ایک ملت کا تشکیل پانا اور اس کی معاشرتی اہمیت قابل ذکر ہیں ۔ اس کے علاوہ پیغمبرانہ اور صوفیانہ مشاہدات کا افادی لحاظ سے فرق بتانا

۳۳۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۱۲۴ ۔
۳۴۔ ''بانگ ِ درا''/''کلیات'' ، ص ۲۵۶ ۔
۳۵۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۲ - ۲۳ ۔

ایک خوب صورت اضافہ ہے ۔

آخر میں صوفیانہ مشاہدہ کی صحت سے بحث منطقی اسلوب بیان جو کہ ماڈرن زمانہ کی سمجھ کے زیادہ قریب ہے اقبال ہی کا حصہ ہے ۔ خواہ وجہ کچھ بھی ہو، رومی کے ہاں یہ باتیں نہیں ملتیں اگرچہ رومی میں جذبہ و مستی بدرجہ اتم پائے جاتے ہیں ۔ اقبال کی انفرادیت بہرحال قابل ستائش ہے ۔

علامہ اقبال کے چند غیر مدوّن خطوط

رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال کے متفرق خطوط کے آخری اُردو مجموعے (خطوط اقبال ، ۱۹۷۶ء) اور انگریزی مجموعے (Letters of Iqbal ، ۱۹۷۸ء) کے بعد سے اب تک ایک سو سے زائد اُردو اور انگریزی مکاتیب منظرِ عام پر آ چکے ہیں ۔ خاصی تعداد میں غیر مطبوعہ مکاتیب کا سراغ بھی ملا ہے (توقع ہے یہ جب خطوط مختلف جرائد یا مجموعۂ مکاتیب میں آیندہ چند ماہ تک چھپ جائیں گے) ۔

حالیہ برسوں میں "جنگ" ، "نقوش" ، "فنون" ، "افکار" اور "اقبال ریویو" وغیرہ کے مختلف شماروں میں شائع ہونے والے مطبوعہ مکاتیب تک رسائی مشکل نہیں ہے ، تاہم نسبتاً کم معروف رسائل و جرائد میں چھپنے والے خطوط ، عام طور پر قارئین اقبال کی نظروں سے اوجھل رہے ہیں ۔ ذیل میں علامہ اقبال کے چند ایسے خطوط پیش کیے جا رہے ہیں ، جو علامہ کے کسی مجموعۂ مکاتیب میں شامل نہیں ہیں ۔ انگریزی خطوط کے ساتھ ان کا اُردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے ۔ ہر خط کے ماخذ کی نشان دہی کی گئی ہے ۔ حسبِ موقع ضروری تعارف اور مختصر حواشی بھی درج کر دیے گئے ہیں ۔

○

ڈاکٹر ظفرالحسن کے نام

ڈاکٹر ظفر الحسن (صدر شعبۂ فلسفہ ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے نام علامہ اقبال کا ایک خط Letters of Iqbal میں شامل ہے (ص ۲۲۳ ــــ فہرست میں مکتوب الیہ کا نام مذکور نہیں ہے) "اقبال نامہ" اول میں اس کا اُردو ترجمہ شامل ہے (ص ۶۸ ، ۶۹ ۔ ترجمہ ناقص ہے ۔ شیخ عطاء اللہ نے حاشیے میں لکھا ہے : "ڈاکٹر سید ظفر الحسن کے نام گراں قدر [خطوط کا] مجموعہ دوسرے حصے میں شائع ہوگا" ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ صاحب کو سید ظفر الحسن کے نام متعدد خطوط دستیاب ہوئے

تھے ، مگر "اقبال نامہ" دوم میں ، بلکہ کسی اور مجموعۂ مکاتیب میں بھی ، ان کے نام علامہ کا کوئی اور خط نہیں ملتا ـــــ اقبال صدی کے موقع پر ان کے نام علامہ کا ایک خط (محررہ : ۱۰ ستمبر ۱۹۳۵ء) اور ان کے بارے میں تین صفحی اسناد سامنے آئیں ("نقوش" ، اقبال نمبر ۲ ، دسمبر ۱۹۷۷ء) ان اسناد سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ ، ڈاکٹر ظفر الحسن کی کی علمی لیاقت اور فلسفہ دانی کے تہ دل سے معترف تھے ۔

کچھ عرصہ پہلے ان کے نام علامہ کا ایک مکتوب منظر عام پر آیا (نقد و نظر ، علی گڑھ جلد ۳ ، شمارہ ۲ ، ۱۹۸۱ء) مکتوب الیہ کے نام علامہ کا یہ آخری مکتوب ان کے اپنے قلم سے نہیں ہے ، بلکہ کسی اور سے املا کرایا گیا ۔ عمر کے آخری ایک دو برسوں میں علالت کے سبب ، علامہ اقبال بہ قلمِ خود بہت کم خط لکھا کرتے تھے ـــــ (حال ہی میں اُن کے نام علامہ کے متعدد خطوط دریافت ہوئے ہیں ۔ جو اقبال اکادمی کی ملکیت ہیں ۔ ان کا متن عجائب گھر لاہور نے اپنے نمایش نامے ، بہ سلسلہ نمایش نوادراتِ اقبال ۴ تا ۱۰ دسمبر ۱۹۸۲ء میں شائع کیا ہے ۔) ملاحظہ کیجیے :

لاہور ، ۶ مئی ۳۷ء

ڈیر ڈاکٹر ظفر الحسن ،

مسلم یونیورسٹی کے فلسفۂ کے طالب علموں نے مجھ کو ایک خط لکھا[1] ہے ، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ میں فلسفۂ اسلام کی ایک مفصل

---

۱ ۔ غالباً یہ اس خط کا ذکر ہے ، جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں زیر تعلیم ایم اے فلسفہ کے طلبہ کی طرف سے حضرتِ علامہ کو بھیجا گیا تھا (دیکھیے : خطوطِ اقبال ، ص ۲۹۱ - ۲۹۳) اس خط کے مکتوب الیہ فلاسوفیکل ایسوسی ایشن ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے سکریٹری فضل کریم ہیں ـــــ اس میں بھی تقریباً الھی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ، جو مندرجہ بالا خط میں ملتے ہیں ۔ علامہ لکھتے ہیں : "تاہم خرابیِ صحت کی اس حالت میں بھی ، میں کسی حد تک ایک نوجوان محقق کے کام آ سکتا ہوں اور ان مسائل کی تفہیم میں اس کی مدد بھی کر سکتا ہوں ، جنھوں نے ہمارے آباء کے دلوں کے اندر ولولہ پیدا کیا تھا ، تاہم یہ ضروری ہے کہ ایسا عالم عربی میں اچھی قدرت رکھتا ہو اور مجھ مریض کے پلنگ کے پاس بیٹھنے کے لیے کچھ وقت بھی نکال سکے ۔"

تاریخ لکھوں ۔ اگرچہ یہ کام میرے ذہن میں تھا ، لیکن افسوس کہ اس کے مشکلات اور نیز میری موجودہ علالت نے مجھ کو اس کی طرف سے کلی مایوس کر دیا ۔ مضمون اتنا وسیع ہے کہ فی الحال اس کی ابتدا خاص خاص سوالات کی بحث سے شروع کی جا سکتی ہے ۔ کچھ مدت ہوئی ، میں نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے لیکچروں کے لیے Time and Space in the History of Muslim Thought پر لکھنے کا ارادہ کیا تھا ۔ اس کے لیے میں نے کچھ Material بھی جمع کیا تھا ، لیکن یہ مقصد بھی علالت نے پورا نہ ہونے دیا ۔ کیا فلسفہ کا کوئی نہایت ہوشیار طالب علم ، جو عربی اچھی طرح سے جانتا ہو ، اس کام کو کرنے کے لیے تیار ہے ۔ مندرجہ بالا مضمون کو اور بھی محدود کیا جا سکتا ہے ، مثلاً اس طرح کہ صرف Time پر بحث ہو اور Space کو چھوڑا جائے ۔ اگر ایسا طالب‌علم ، آپ کی یونیورسٹی میں موجود ہو ، اور یونیورسٹی اس کو اس خاص Research کے لیے کم از کم دو سال تک وظیفہ بھی دے سکے ، تو وہ ایک چھوٹی سی نہایت عمدہ کتاب مضمون مذکور پر لکھ سکتا ہے ۔ Material میرے پاس موجود ہے ، میں اس کو دے دوں گا ، اور اگر وہ چند روز لاہور ٹھہر سکے ، تو میں اس کی زبانی بحث و مباحثہ سے مدد بھی کر سکتا ہوں ۔ ایسے سٹوڈنٹ کے لیے ضروری ہے کہ (۱) انگریزی لکھنے پر قدرت رکھتا ہو ۔ (۲) عربی زبان جانتا ہو (۳) صحت اس کی اچھی ہو تا کہ اگر Research کے لیے اس کو ہندوستان کی مختلف یونیورسٹیوں یا تعلیم گاہوں کے کتب خانے تلاش کرنے کے لیے سفر کرنا پڑے ، تو یہ زحمت اٹھا سکتا ہو ۔ (۴) فلسفہ جدید ، خاص کر Time کی بحث سے اچھی طرح سے واقف ہو ۔ میرے ذہن جو مضمون کا خاکہ ہے ، اس کو ایک علیحدہ کاغذ پر لکھ کر اس خط میں ملفوف کرتا ہوں ۔ آپ ڈاکٹر ضیاء الدین صاحب سے مشورہ کر کے مجھے اس خط کا جواب دیں ۔

والسلام

محمد اقبال

○

عبدالواحد کے نام

بنگلور کے عبدالواحد مرحوم ، علامہ اقبال کے غائبانہ مداحوں میں سے تھے ۔ ۱۹۲۹ء میں حضرت علامہ کے سفر جنوبی ہند میں ، انھوں نے مدراس میں شرف ملاقات حاصل کیا ۔ مدارس میں گھوکھلے ہال اور

سر محمد اسماعیل سیٹھ کے مکان کے باہر لیے جانے والے بعض گروپ فوٹوز میں عبدالواحد مرحوم ، علامہ اقبال کے ساتھ موجود ہیں ۔ ان کے نام مندرجہ ذیل خطوط ''شیرازہ'' سری نگر ، کے اقبال نمبر ، ج ۱۶ ، ش ۳ تا ۲ [۱۹۷۸ء] میں شائع ہوئے ۔

(۱)

پہلے خط پر تاریخ ۲۱ اکتوبر ۱۹۱۱ء درج ہے ، جو درست معلوم نہیں ہوتی ۔ اس خط میں اقبال نے مکتوب الیہ کو ''اسرار خودی'' ارسال کرنے کا وعدہ کیا ہے ، یہ مثنوی ستمبر ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی ، اس اعتبار سے ہمارے نزدیک اس خط کی تاریخ تحریر ۲۱ اکتوبر ۱۹۱۵ء زیادہ قرین قیاس ہے :

مخدومی ، السلام علیکم

آپ کا پوسٹ کارڈ مل گیا ہے ۔ ''اسرار خودی'' کے لیے لکھ دیا ہے ۔ امید ہے آپ کو جلد مل جائے گی ۔ جس حسن ظن کا آپ نے اپنے خط میں اظہار فرمایا ہے ، اس کے ایے میں آپ کا نہایت شکر گذار ہوں ۔
بنگلور اور میسور دیکھنے کا مجھے بھی اشتیاق ہے ، مگر سفر طویل ہے اور میری صحت طویل سفر کی اجازت نہیں دیتی ہے ۔ بہر حال اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں [کذا] ہوا ، تو آپ سے ملاقات ہو جائے گی ۔ افسوس ہے کہ اس وقت کوئی فوٹو میرے پاس موجود نہیں ، جب بنواؤں گا ، تو آپ کی خدمت میں ایک کاپی ضرور ارسال کروں گا ۔ والسلام

آپ کا نیاز مند

محمد اقبال ، بیرسٹرایٹ ، لاہور

۲۱ اکتوبر [۱۹۱۵ء]

(۲)

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو علامہ اقبال کو نائٹ ہڈ کا خطاب ملا ، اس پر ان کے بعض عقیدت مندوں نے قدرے تشویش کا اظہار کیا ، عبدالواحد مرحوم کے نام ، ذیل کا جوابی خط ، علامہ اقبال کی جانب سے ایک نوع کا وضاحت نامہ ہے —— (اس ضمن میں مزید وضاحت غلام بھیک نیرنگ کے نام خط میں دیکھی جا سکتی ہے ۔ اقبال نامہ ، اول : ص ۲۰۶ ، ۲۰۷) ۔

مخدومی ، تسلیم

خطاب جو مجھ کو دیا گیا ہے ، ''اسرار خودی'' کے انگریزی ترجمے اور یورپ اور امریکہ میں جو ریویو اس پر شائع ہوئے ہیں ، ان کا نتیجہ ہے ۔ آپ مطمئن رہیں کہ اس کا کوئی سیاسی مفہوم نہیں ہے ۔ کہ دنیا کی عزت و دولت مجھ ایسی فطرت والے آدمی کو اپیل کرنے والی چیزیں ہیں ۔ اگر آپ کو میری طرزِ زندگی ، میرے مقاصدِ ادبی اور ملک کے موجودہ حالات میں ان مقاصد کی تکمیل کے لیے جو طرزِ عمل میں نے اختیار کر رکھا ہے ، ان سب امور سے واقفیت کماحقہ ہوتی ، تو آپ کو شاید اس استفسار کی ضرورت ہی پیش نہ آتی ، جو آپ نے اپنے خط میں مجھ سے کیا ہے ۔ بہر حال اس استفسار کا بہترین جواب ، میری آیندہ زندگی دے گی ، باقی رہی ہندوستانی سیاست ، سو میں فطرتاً اس کے لیے موزوں نہیں ہوں ۔

عملی طور پر آج تک میرا کوئی سروکار اس سے نہیں رہا ۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ بات لٹریری مقاصد کی تکمیل میں سدِ راہ ہے ، جن کی تکمیل کے لیے امن و سکون کی ضرورت ہے ، خصوصاً ایسے آدمی کے لیے ، جس کی صحت بھی اچھی نہیں رہتی ۔

"اسرار خودی'' کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ، اس کی نسبت یہ عرض ہے کہ اس وقت کے حالات کو مدِ نظر رکھ کر اگر آپ غور کریں گے ، تو آپ پر ہر حقیقت منکشف ہو جائے گی ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔ امید کہ مزاج بخیر ہوں گے ۔

مخلص

محمد اقبال

۲۸ جنوری ۱۹۲۳ء ، لاہور

(۳)

لاہور ، ۸ فروری ۱۹۲۳ء

مخدومی ، السلام علیکم

آپ کا محبت نامہ ابھی ملا ہے ، جس کے لیے نہایت ممنون ہوں ۔ مجھے کسی نے پہلے بتایا ہے کہ بنگلور نہایت خوش گوار مقام ہے ۔ آپ سے اس کی تصدیق ہو گئی ۔ انشاء اللہ میں اس امر کی کوشش کروں گا کہ کچھ

عرصہ وہاں گذاروں ۔ اس کے علاوہ سلطان شہیدؒ سے مجھے ایک خاص عقیدت بھی ہے ۔ غرضیکہ میں آپ کی عنایت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کروں گا ۔ بشرطیکہ یہاں کے علائق سے نجات مل گئی[1] ۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔

مخلص

محمد اقبال

○

شعیب قریشی کے نام

عبدالرحمٰن بجنوری (۱۸۸۵ء - ۱۹۱۸ء) نے کچھ زیادہ عمر نہ پائی ، مگر غالب کے غیر متداول دیوان (نسخۂ حمیدیہ) پر اپنے یاد گار مقدمے کے سبب زندۂ جاوید ہو گئے ۔ انہوں نے علامہ اقبال کی شاعری پر بھی ایک مضمون (Iqbal, His Persian Masnavis مطبوعہ مجلہ East and West جولائی ۱۹۱۸ء) لکھا تھا —— اسی برس ان کی اچانک وفات پر مندرجہ ذیل خط جناب شعیب قریشی ایڈیٹر "کامریڈ" کے نام لکھا گیا ۔ اس خط کا عکس "الفاظ" علی گڑھ کے شمارہ جنوری ، فروری ۱۹۸۰ء میں شائع ہوا تھا :

لاہور ، ۸ نومبر ۱۸ء

ڈیر مسٹر شعیب ، السلام علیکم

کل شام آپ کے تار نے خرمن صبر و قرار پر بجلی گرا دی ۔ اناللہ و انا الیہ راجعون ۔ افسوس کہ گزشتہ پچاس ساٹھ سال کی تعلیمی کشمکش کے بعد ایک آدمی ہم میں پیدا ہوا تھا ، جو دل و دماغ و سیرت کے اعتبار سے قدیم حکمائے اسلام کا نمونہ تھا ، مگر مشیت ایزدی نے اسے ہم سے عین اس وقت جدا کر لیا ، جب کہ اس کی سخت ضرورت تھی ۔ شاید مرحوم اپنے وقت سے پہلے پیدا ہوا تھا ، یا جس سوسائٹی میں اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا تھا ، وہ اس کی قدر نہ پہچان سکتی تھی ۔ ہندوستان کی اسلامی دنیا میں بہت کم ایسے آدمی ہوں گے ، جن کو بجنوری کی پوشیدہ قوتوں کا احساس

۱۔ مکتوب الیہ کی طرف سے بنگلور آنے کی دعوت دی گئی تھی مگر کئی برس تک بنگلور جانے کی صورت نہ بن سکی ۔ حتیٰ کہ چھ سال بعد جنوری ۱۹۲۹ء میں ، دورۂ جنوبی ہند کے موقع پر ، حضرت علامہ بنگلور گئے ۔ اس موقع پر سلطان ٹیپو شہیدؒ کے مزار پر حاضری بھی دی ۔

نہ ہو ، لیکن اگر وہ دس سال ہم میں اور رہتا تو آنکھیں اس کے کمالات کی آب و تاب سے خیرہ ہو جاتیں - ہم مسلمان ہیں اور اللہ تعالیٰ کی رضا پر سر تسلیم خم کرنے والے ہیں ، لیکن وہ ہمیں میں سے ایک تھا ، جس نے یہ کہا تھا کہ : انما اشکوابثی و حزنی الی اللہ[1] - پس ہم بھی اپنی بربادی کا رونا اسی کے سامنے روئیں گے اور اپنی شکایت و حزن اسی کے سامنے پیش کریں گے - اس کی تقدیر سے کس کو مفر ہے ؟ پھر کیوں ہم اپنے مصائب و آلام کو اس کے قرب کا ذریعہ نہ بنائیں - اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور اپنے حبیب پاک کے دربار کی حاضری نصیب کرے -

آہ ! ملت اسلامیہ بد نصیب ہے - ہر طرف بربادی و تباہی کے آثار ہیں - مگر کیا یہ ویرانی کسی تازہ تعمیر کا پیش خیمہ ہے :

ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
نے کہ اول کہنہ را ویراں کنند

مرحوم کے اعزا و اقربا کی خدمت میں میری طرف سے دلی ہمدردی کا پیغام بھیجیے ، اور مجھے ان کا پتہ تحریر فرمائیے کہ میں خود بھی انھیں لکھوں -

مخلص
محمد اقبال ، لاہور

○

مولوی نور الاسلام کے نام

مولوی نور الاسلام ، عبدالرحمٰن بجنوری کے والد تھے —— مرحوم کے کتبے کے لیے علامہ نے جو رباعی تجویز کی ، وہ "پیام مشرق" (ص ۲۳۲)

۱- اشارہ ہے حضرت یعقوبؑ کی طرف جب ان کا دوسرا عزیز بیٹا بن یامین ، اس کے بھائیوں کے مطابق ، شاہِ مصر کے ہاں چوری کے الزام میں قید کرلیا گیا تو حضرت یعقوبؑ جو پہلے ہی یوسف کی جدائی سے پریشان تھے ، اب فرطِ غم سے بالکل ہی نڈھال ہو گئے - اس موقع پر انھوں نے یہ الفاظ کہے - ترجمہ ہے : "میں اپنی پریشانی اور اپنے غم کی فریاد اللہ کے سوا کسی سے نہیں کرتا" - (یوسف : ۸۶)

میں موجود ہے۔ اس کا عکس بھی ''الفاظ'' کے مذکورہ بالا شمارے میں شائع ہوا تھا :

مخدومی ، السلام علیکم

میری رائے میں ڈاکٹر عبدالرحمٰن مرحوم کے مزار پر مندرجہ ذیل رباعی بطور کتبے کے لکھنی چاہیے ۔

دلِ من رازدانِ جسم و جان است
نہ پنداری اجل بر من گران است
چہ غم گر یک جہاں گم شد زچشمم
ہنوز اندر ضمیرم صد جہان است

مخلص محمد اقبال لاہور ۲ ستمبر ۲۰ء

○

ایڈورڈ تھامپسن کے نام

ایڈورڈ تھامپسن آکسفورڈ یونیورسٹی میں بنگالی زبان کا پروفیسر تھا۔ اس نے ایک صحافی کی حیثیت سے دو مرتبہ ہندوستان کا سفر کیا ، دیگر مشاہیر کے علاوہ علامہ اقبال سے بھی اس کی ملاقاتیں رہیں ۔ کانگریسی لیڈروں سے اس کے گہرے تعلقات تھے ، اور ہندوستانی سیاسیات کے بارے میں اس کا نقطۂ نظر کانگریس سے زیادہ قریب تھا ، تھامپسن کے بیانات زیادہ وقیع قرار نہیں دے جا سکتے (دیکھیے : علامہ اقبال کا خط بنام ایڈیٹر لندن ٹائمز ، Letters of Iqbal ، ص ۲۱۷ - ۲۱۸ —— اور شریف الدین پیرزادہ کا مکتوب ، جنگ ، کراچی ۷ ستمبر ۱۹۸۱ء) ۔

تھامپسن کے نام حضرتِ علامہ کے نو خطوط میں سے ، تاحال ہمیں صرف ایک خط دستیاب ہو سکا ہے ، جو ''کتاب نما'' (دہلی) کے شمارہ دسمبر ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا تھا :

Lahore
4th March 1934,

My dear Thompson,

I have just received your review of my book. It is excellent and I am grateful to you for the very kind things you have said of me. But you have made one mistake which I have to point

out, as I consider it rather serious. You call me [a] pretagonist of the scheme called 'Pakistan'. Now Pakistan is not my scheme. The one that I suggested in my address is the creation of Muslim Province in a province having an overwhelming population of Muslims in the North-West of India. This new province will be according to my scheme, a part of the proposed Indian Federation. Pakistan scheme proposes a separate federation of Muslim Provinces directly related to England as a separate dominion. This scheme originated in Cambridge. The authors of this scheme believe that we Muslim Round Tablers have sacrificed the Muslim Nation on the altar of Hindu or the so-called Indian Nationalism.

Yours Sincerely
Mohammad Iqbal

ترجمہ :

لاہور
۴ مارچ ۱۹۳۴ء

مائی ڈیر تھامپسن

میری کتاب[۱] پر آپ کا تبصرہ ابھی ابھی موصول ہوا ہے۔ تبصرہ شاندار ہے۔ مزید براں آپ نے میرے بارے میں جن لطف آمیز باتوں کا ذکر کیا، اس کے لیے ممنون ہوں۔ مگر آپ ایک غلطی کر گئے ہیں، چونکہ یہ خاصی اہم ہے، اس لیے اس کی فوری نشاندہی ضروری سمجھتا ہوں۔ آپ نے مجھے "پاکستان" نامی سکیم کا مؤید قرار دیا ہے۔[۲] میں نے اپنے [الہ آباد کے] خطبے میں ایک مسلم صوبے کے قیام کی سکیم تجویز کی تھی، یعنی ایک ایسا صوبہ، جس میں ہندوستان کے شمال مغرب میں مسلمانوں

۱۔ تھامپسن نے علامہ اقبال کے انگریزی خطبات (طبع دوم، مطبوعہ لندن، ۱۹۳۴ء) پر تبصرہ کیا تھا۔

۲۔ علامہ اقبال نے زیر نظر خط کے دو روز بعد (۶ مارچ ۱۹۳۴ء کو) راغب احسن کے نام ایک خط میں بھی کم و بیش الھی خیالات کا اظہار کیا ہے (ملاحظہ کیجیے: جنگ، اقبال ایڈیشن، ۲۱ اپریل ۱۹۸۲ء)۔

کی واضح اکثریت ہو ۔ یہ نیا صوبہ میری اس سکیم کے مطابق ہوگا ، اور مجوزہ ہندوستانی فیڈریشن کا ایک حصہ۔ پاکستان سکیم میں مسلم صوبوں کا ایک جداگانہ وفاق تجویز کیا گیا ہے جو ایک جداگانہ ڈومینین کی حیثیت سے براہِ راست انگلستان سے وابستہ ہو ۔ یہ سکیم کیمبرج سے شروع ہوئی تھی ۔ اس سکیم کے خالق یہ سمجھتے ہیں کہ گول میز کانفرنس میں شریک ہم مسلمان ممبروں نے مسلم قوم کو ہندوؤں یا نام نہاد مسلم قوم پرستی کی قربان گاہ پر قربان کر دیا ہے ۔

آپ کا مخلص
محمد اقبال

○

محمد عبداللہ العادی کے نام

اس خط پر کوئی تاریخ درج نہیں ۔ اس میں پٹنہ کے ڈاکٹر عظیم الدین احمد کا ذکر ہے ، جو اورینٹل کالج لاہور کے شعبۂ عربی سے وابستہ تھے ۔ وہ جنوری ۱۹۱۹ء میں ترکِ ملازمت کے بعد پٹنہ چلے گئے ۔ اس اعتبار سے اس خط کا سالِ تحریر اوائل جنوری ۱۹۱۹ء یا ۱۹۱۸ء متعین ہو سکتا ہے ۔ ۱۹۱۸ء اس لیے زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ زیرِ نظر خط میں ، مولانا ظفر علی خاں کی حیدر آباد دکن سے واپسی کا ذکر ہے ، جو ۱۹۱۸ء کا واقعہ ہے ۔

یہ خط حیدر آباد دکن کے رسالے ''شعور'' (اقبال نمبر ، ۱۱ مئی ۱۹۷۳ء) میں شائع ہوا تھا :

ڈیر مولوی صاحب ، السلام علیکم

والا نامہ مل گیا ہے ، جس کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ مجھے آپ کا خط پڑھ کر تعجب ہوا کہ آپ کو ایسے واقعات پیش آئے ، جن کا اشارہ آپ نے کیا ہے ۔ افسوس ہے میری ملاقات مسٹر حیدری سے نہ ہو سکی ۔ اُنھوں نے علی گڑھ سے مجھے تار دیا تھا ، مگر میں لاہور میں نہ تھا ، شملہ میں تھا ۔ ۲۳ ستمبر کو شملہ سے آیا تو ان کا تار ملا ۔ اس اثنا میں وہ علی گڑھ سے حیدر آباد روانہ ہو چکے تھے ۔ اگر ان سے ملاقات ہو جاتی تو میں آپ کے بارے میں خاص طور پر اُن سے ذکر کرتا ۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ اہلِ حیدر آباد آپ کے علم و فضل سے جلد واقف ہو جائیں گے

اور آپ کے وجود کو غنیمت تصور کریں گے - آپ کے چلے جانے سے لاہور کی علمی صحبت کا خاتمہ ہوگیا - ڈاکٹر عظیم الدین بھی شاید چلے جائیں - بس پھر بقول مولانا اکبر : "یہاں دھرا کیا ہے سوا اکبر کے اور امرود کے" - مولوی ظفر علی خاں صاحب سے شملہ میں ملاقات ہوئی تھی ، وہ اب کرم آباد میں ہیں - لوگ چونکہ پہلے سے اُن کی نسبت بدظن ہیں - ان کے حیدر آباد سے واپس آ جانے کے متعلق طرح طرح کی افواہیں اڑ رہی ہیں - ایک حیدر آبادی راوی نے ایک عجیب و غریب واقعہ ان کا بیان کیا یعنی یہ کہ وہ حضور نظام کے دربار میں "یا امیرالمومنین" کا نعرہ مار کر بے ہوش ہو گئے تھے - راوی کے طرزِ بیان سے معلوم ہوتا تھا کہ مولوی صاحب کی بے ہوشی مصنوعی تھی - واللہ اعلم - میں نے ان کو جاتے دفعہ کہہ بھی دیا تھا کہ وہ حیدر آباد میں سوائے اپنے کام کے اور کسی کام سے سروکار نہ رکھیں ، مگر افسوس کہ وہ میری نصیحت پر عمل نہ کر سکے ، اور نتیجہ وہی ہوا جس کا مجھے اندیشہ تھا -

کیا خوب ، مجھے حیدر آباد کھینچتے ہیں ، یا میرے حیدر آباد آنے کے متوقع ہیں - میں اس فکر میں ہوں کہ آپ لاہور آ جائیں کہ لاہور میں علمی چرچا آپ کے دم سے تھا - مولوی وجاہت حسین آپ کو آفتاب کی ایڈیٹری کے لیے بلانا چاہتے تھے - شاید انھوں نے آپ کو کہا بھی ہو - میری کوشش ہے کہ آپ کو لاہور کے اسلامیہ کالج یا حمیدیہ کالج میں جس کا نصاب زیرِ غور ہے ، پروفیسری مل جائے - بہرحال جو خدا کو منظور ہوگا ، ہو رہے گا -

مولوی صدر الدین پروفیسر عربی گورنمنٹ کالج لاہور کو میں نے اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ گولزیہر نے ، جو تنقید احادیث کی ، کی ہے ، اسے اردو میں ترجمہ کر ڈالیں - اگر آپ یہاں ہوتے تو گولزیہر کی تنقید کی تردید میں آپ سے گراں بہا مدد ملتی - تاہم جو کچھ مجھے معلوم ہے ، مولوی صاحب کی خدمت میں حاضر کر دیا جائے گا - حیدر آباد میں کہیں خواجہ کرمانی کے دیوان کا قلمی نسخہ ملے تو مطلع کیجیے کہ آیا قیمتاً مل سکے گا ، یا مالک نسخہ نقل کر لینے کی اجازت دے گا -

زیادہ کیا عرض کروں - امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا - کیا آپ مہاراجہ سر کشن پرشاد سے بھی ملے ؟ وہ بھی اہلِ علم کے بڑے قدر دان ہیں - لاہور میں سردی آ رہی ہے - اب شہر کی رونق دوبالا ہو جائے گی -

وہ کل شام یہاں آئے تھے ، مگر افسوس کہ میں مکان پر موجود نہ تھا ۔

مخلص

محمد اقبال

○

ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن کے نام

علامہ اقبال ، گورنمنٹ کالج لاہور کے زمانۂ ملازمت میں ، ۱۹۰۵ء میں تین سال کی رخصت پر اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان چلے گئے ۔ لاہور سے وہ ستمبر ہی میں روانہ ہو گئے تھے (۲۵ ستمبر کو کیمبرج پہنچے اور یکم اکتوبر کو ٹرینٹی کالج میں داخلہ لیا) اُن کی مدتِ رخصت کا آغاز یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے ہوا —— انھوں نے جون ۱۹۰۷ء میں کیمبرج سے بی اے اور نومبر ۱۹۰۷ء میں میونخ سے پی ایچ ڈی کر لیا ۔ اس دوران میں انھوں نے لنکنز اِن میں داخلہ لے رکھا تھا ۔ جلد ہی انھوں نے محسوس کیا کہ بیرسٹری کی تکمیل کے بعد ، واپس وطن پہنچ کر ، اُن کے لیے معلمی کی نسبت ، وکالت کا پیشہ اختیار کرنا کئی اعتبار سے سودمند ہوگا ، چنانچہ ۲۲ جنوری ۱۹۰۸ء کو انھوں نے ، مندرجہ ذیل خط پر مبنی ، اپنا استعفیٰ ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن پنجاب کو روانہ کیا ۔ اس خط کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے اقبال کے ترکِ ملازمت کی صحیح تاریخ اور اس کی نوعیت پہلی بار سامنے آتی ہے ۔ اقبال کی اپنی تحریر میں یہ خط ، ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان کے جرنل (اکتوبر ۱۹۷۷ء) میں ، ڈاکٹر ایم جہانگیر خاں نے شائع کرایا تھا :

To
The Director
Public Instruction of Punjab,
Lahore

Sir,

I beg permission respectfully to resign my post of Asstt. Professor of Philosophy, Government College Lahore from which leave of absence for three years (without pay) was granted to me on October 1st 1905.

Private circumstances render it inexpedient for me to

continue in the teaching Profession and in combent upon me to adopt another Profession. At the same time I desire to express my gratitude for the honour that was done me when the post was conferred upon me, and for the kind consideration that allowed me to retain a lien upon my appointment during the period of my studies in Europe.

I am,
Sir,
Yours most obedient servant
Shiekh Mohammad Iqbal, M.A.
Asstt. Professor of Phil.
Government College Lahore
On leave
c/o Messers Thomas Cook & Sons
Ludgate Circus
London E. C.

22nd Jan. 1908.

ترجمہ :

بہ خدمت ڈائرکٹر صاحب
پبلک انسٹرکشن پنجاب
لاہور

جناب والا ،

مؤدبانہ گذارش ہے کہ میں گورنمنٹ کالج لاہور کی ، اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ کی اسامی سے استعفٰی پیش کرنے کی اجازت چاہتا ہوں ۔ میں اس اسامی سے یکم اکتوبر ۱۹۰۵ء سے تین سال کی رخصت (بلا تنخواہ) پر ہوں ۔

ذاتی حالات کی بنا پر معلمی کا پیشہ اپنائے رکھنا میرے لیے چنداں سودمند نہیں ہے ، اور میں کوئی اور پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوں ۔ اس کے ساتھ ہی میں اس اعزاز پر ، اظہار تشکر ادا کرنا چاہتا ہوں ، جو مجھے [اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ کے اس] منصب پر فائز کر کے بخشا گیا تھا ۔ پھر یہ کہ یورپ میں میرے عرصۂ زیر تعلیم میں [اس اسامی پر] مجھے اپنا

استحقاق برقرار رکھنے کی اجازت بھی مرحمت کی گئی -

میں ہوں ،
جنابِ والا ،
آپ کا انتہائی اطاعت گزار
شیخ محمد اقبال ، ایم - اے
اسسٹنٹ پروفیسر فلسفہ
گورنمنٹ کالج لاہور
رخصت پر :
معرفت : میسرز تھامس کک اینڈ سنز
لڈگیٹ سرکس ، لندن ، ای - سی

۲۲ جنوری ۱۹۰۸ء

○

شیخ اعجاز احمد کے نام

علامہ اقبال کے برادر زادے شیخ اعجاز احمد (پسر شیخ عطا محمد) کے نام مندرجہ ذیل خطوط ، مکاتیبِ اقبال کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ہیں - پہلا خط (۲۴ جون ۱۹۱۴ء) مکتوب الیہ کی میٹرک میں کامیابی کے موقع پر لکھا گیا - ۸ جولائی ۱۹۱۹ء کے مکتوب میں موٹر والے نواب صاحب سے مراد غالباً نواب ذوالفقار علی خان (مالیر کوٹلہ) ہیں -

دوسرے خط میں ایک جگہ ، علامہ اقبال سے جلدی میں ایک لفظ چھوٹ گیا ، اسے قلابین [ ] میں درج کیا گیا ہے - ان خطوط کے عکس ''یادگارِ اقبال'' (مرتبہ : یعقوب توفیق) کراچی ، میں شائع ہوئے تھے - یہ مجموعہ کمیاب ہے -

(۱)

لاہور ، ۲۴ جون ۱۹۱۴ء

عزیز از جان اعجاز طال عمرہٗ ،

تمھارا نتیجہ کل نکلا تھا ، مگر مجھے علم نہ ہوا کہ نتیجہ نکل گیا ہے - آج پتہ ہوا [کذا] تو میں یونیورسٹی گیا ، اور تمھارا نام کامیاب طلبا میں دیکھ کر نہایت خوشی ہوئی - گھر آیا کہ تم کو تار دوں مگر میز پر تمھارا کارڈ پڑا پایا - الحمد للہ کہ تم نے پہلی منزل طے کر لی ہے - تمھارے نمبر ۲۰۴ ہیں ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تم تھرڈ ڈویژن میں پاس

ہوئے ہو ۔ ایف اے کے لیے اس سے زیادہ محنت و توجہ کی ضرورت ہوگی ۔ میں دعا کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ تمھیں ہمیشہ اسی طرح کامیاب کرتا رہے ۔ ایف اے کورس کی فہرست بنا کر مجھے ارسال کرنا ۔ ممکن ہے ، بعض کتابیں گھر میں موجود ہوں ۔ ان کے خرید کرنے کی ضرورت نہ ہوگی ۔ میری رائے میں یہ بہتر ہے کہ تم ابھی دو سال اور سیالکوٹ میں رہ لو اور وہاں کے سکاچ مشن کالج میں داخل ہو جاؤ ، اور نیز یہ بھی لکھو کہ کون کون سے مضمون امتحان ایف اے کے لیے لینا چاہتے ہو ۔ یہ یاد رکھو کہ تم اب کالج میں داخل ہوا چاہتے ہو ۔ تمھارا بچپن کا زمانہ گزر گیا ہے ۔ کالج کے لڑکے جنٹلمین سمجھے جاتے ہیں ، نہ لڑکے ۔ یہ مرحلہ ایف اے کا مشکل ہے ۔ شروع سے ہی توجہ اور بلاناغہ کام کرنا چاہیے ۔ تین گھنٹے ہر روز پڑھائی کافی ہے ، بشرطیکہ باقاعدہ ہو ۔ ایف اے میں کم از کم تم کو سیکنڈ ڈویژن میں پاس ہونا چاہیے ۔ بی اے کے واسطے تم کو گورنمنٹ کالج میں داخل کرا دیا جائے گا ۔ اپنے ابا سے میرا سلام کہنا اور ان کو میری طرف سے بہت بہت مبارک باد دینا ۔ علیٰ ہذا القیاس والد مکرم اور والدہ کی خدمت میں بھی مبارک باد کہنا ۔ والسلام

محمد اقبال

(۲)

لاہور ، ۲۶ جون ۱۹۱۶ء

برخوردار اعجاز طال عمرہ'

آج صبح مستری نور دین سیالکوٹ سے آیا تھا ۔ وہ کہتا تھا کہ سیالکوٹ سے وزیر آباد تک تو کوئی دقت سفر کی نہیں ہے ، مگر وزیر آباد سے لاہور تک آنے [میں] بہت دقت ہے ۔ وہاں سے پرمٹ لینا چاہیے اور پرمٹ لینے پر بھی یقین نہیں کہ گاڑی میں جگہ مل جائے ۔ اس معاملے کی تحقیق کر کے مجھے خط لکھو ، کیونکہ ۲۴ جولائی کو مجھے پٹیالہ جانے کے لیے سیالکوٹ سے واپس آنا ہوگا ۔ اگر واپس آنے میں دقت ہو تو پھر میں سب کام کر کے آؤں تاکہ دو ماہ تک پھر واپس آنا نہ پڑے ۔ والد مکرم کی خدمت میں آداب ۔ بچوں کو پیار ۔

محمد اقبال

(۳)

عزیز اعجاز کو ، بعد دعا کے ، واضح ہو تمہارا تار مل گیا ہے ، جس سے اطمینان ہوا ۔ بھائی صاحب کا تار بھی رات کو آیا تھا ، جس میں وہ لکھتے ہیں کہ جلد سیالکوٹ جاؤ کہ والد مکرم علیل ہیں ۔ اگر تمہارا تار مجھے نہ مل چکا ہوتا تو میں کل ہی روانہ ہوتا، لیکن فرصت ۴ اگست کو ہوگی ۔ بہرحال والد مکرم کی خدمت میں عرض کرنا ۔

میں ۵ اگست کی شام کو یہاں سے روانہ ہو کر ان کی خدمت میں پہنچوں گا ۔ تم اسٹیشن پر آ جانا ۔ باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے ۔ والسلام

محمد اقبال لاہور
۲ اگست ۱۹۱۸ء

(۴)

لاہور ، ۸ جولائی ۱۹۱۹ء

برخوردار اعجاز کو ، بعد دعاے عمر درازی کے ، واضح ہو تمہارا خط مل گیا تھا ۔ طاہر دین پھر پشاور گیا ہے ۔ کل امید ہے ، واپس آ جائے گا ۔ تمہارے ابا کا خط بھی آج آیا تھا ۔ وہاں ہر طرح خیریت ہے ۔ طاہر دین بھی زبانی پیغام خیریت کا لے آئے گا ۔ اس سے پیشتر بھی طاہر دین گیا تھا ۔ اس کے متعلق پہلے لکھ چکا ہوں ۔

میں انشاءاللہ ۲۹ جولائی کو یہاں سے سیالکوٹ آنے کا قصد رکھتا ہوں۔ اگر ریل کے سفر کی حالت بدستور رہی ، تو موٹر کے لیے تم کو تار دوں گا یا خط لکھ دوں گا ، لیکن یہ معلوم ہونا چاہیے کہ آیا موٹر میں اتنے آدمیوں کے لیے جگہ ہوگی ۔ پھر کچھ تھوڑا بہت اسباب بھی ہوگا ۔ معلوم نہیں بھائی کرم الٰہی کے موٹر میں کتنے آدمی بیٹھ سکتے ہیں ۔ تین آدمی تو ہم ہوں گے ۔ دو نوکر یعنی کھانا پکانے والی عورت اور اس کی لڑکی ۔ ان سب کے علاوہ تم اور موٹر ہانکنے والا ، کل سات آدمی ہوئے ۔ دو تین ٹرنک اسباب بھی ہوگا ۔ غرض کہ تم یہ سب امور پہلے دیکھ کر مجھے مطلع کرو کہ آیا اس موٹر میں اس قدر وسعت ہے ، اگر ہو تو جب میں لکھوں تم موٹر لے کر آ جانا ۔ یہاں سے سیالکوٹ تک گجرانوالہ کے راستے ؟

صرف تین چار گھنٹے کا سفر ہے ۔ صبح پانچ بجے چل کر ۸ یا ۹ بجے سیالکوٹ پہنچ سکتے ہیں ۔ پٹرول وہیں سے خرید لینا ، قیمت ادا کر دی جائے گی ، کیونکہ ممکن ہے یہاں سے نہ ملے یا گراں ملے ۔

میں نے آج نواب صاحب کو بھی شملہ خط لکھا ہے کہ ان کا موٹر مرمت ہو کر سفر کے قابل ہوا یا نہ ہوا ۔ امید نہیں کہ ہوا ہو کہ یہاں پر ان کے آدمیوں سے آج کل کوئی نہیں ہے ۔ مذکورہ بالا امور کے متعلق مجھے جلد آگاہی دو ۔ انشاءاللہ سردیوں میں شاید میں اپنا موٹر خرید لوں گا ۔

باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ والد مکرم کی خدمت میں میری طرف سے آداب کہیں ۔ تم اپنے نتیجۂ امتحان[1] کی طرف سے مطمئن رہو ۔ انشاءاللہ ضرور کامیاب رہو گے ۔ اب یہ سوچنا چاہیے کہ ایم اے میں کون سا مضمون لو گے ۔ باقی خیریت ہے ۔ وسیمہ کو پیار

محمد اقبال لاہور

○

شیخ نور محمد کے نام

ذیل کے دو خط ، علامہ کے والدِ مکرم شیخ نور محمد (وفات : ۱۷ اگست ۱۹۳۰ء) کے نام ہیں ۔ ان کے عکس بھی "یادگارِ اقبال" (مرتبہ : یعقوب توفیق) میں شائع ہوئے تھے ۔

(۱)

قبلہ و کعبہ ام ، السلام علیکم

آپ کا خط مل گیا ہے ۔ الحمدللہ کہ خیریت ہے ۔ یہاں پر بھی خدا کے فضل سے ہر طرح خیریت ہے ۔ بھائی صاحب کا خط بھی آیا تھا ۔ وہ بھی خیریت سے ہیں ۔ اعجاز کے متعلق جو کچھ میں نے عرض کیا ہے ، وہی ٹھیک معلوم ہوتا ہے اور میرے باقی دوستوں نے بھی اس رائے سے اتفاق کیا ہے ۔ اگر اس نے محنت کر کے یہ امتحان پاس کر لیا تو مجھے یقین ہے آیندہ زندگی میں بہت فائدہ اُٹھائے گا ۔ اگر پریکٹس نہ بھی کرے تو بھی ملازمت کے حصول میں آسانی ہوگی ۔ بھائی صاحب کا خط ابھی اس

۱- بی اے ۔

بارے میں نہیں آیا اور نہ یہ معلوم ہوا کہ اعجاز کی رائے کیا ہے ۔[1]
بارش یہاں پر بھی ہوئی ہے ۔ ہوا کا زور کم ہوگیا ہے اور وہ ۔ ۔ ۔[2]
نہیں رہی مگر بارش کچھ بہت زیادہ نہیں ہوئی ۔ مطلع ابر آلود ہے ۔ اُمید
ہے کہ اور بھی برسے گا ۔ پشاور میں بھی ابھی کچھ بہت بارش نہیں ہوئی ۔
بھائی صاحب کے خط سے معلوم ہوا تھا کہ تھوڑی سی بارش ہوگئی ہے ۔
باقی خیریت ہے ۔

والسلام

محمد اقبال لاہور

۲۰ جولائی ۱۹۱۹ء

(۲)

قبلہ و کعبہ ام ، السلام علیکم

آپ کا خط مل گیا ہے ۔ اعجاز کا خط بھی آیا تھا ، لیکن آپ کی علالت طبع سے تردد ہے ۔ اعجاز کا خط بھی آیا تھا ۔ میں نے اُسے لکھا ہے کہ آپ کی خیریت سے آگاہ کرے ۔ گاڑی کا انتظام ہو جائے گا ۔ آج باقاعدہ درخواست کروں گا ۔ اُمید ہے کہ تین دن میں گاڑی ملے گی ۔ پھر میں انشاءاللہ حاضرِ خدمت ہوں گا اور سب کو ہمراہ لاؤں گا ۔ باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ اپنی خیریت سے آگاہ فرمائیے ۔

بچوں کو دعا ۔

والسلام

محمد اقبال ، ۲۲ اگست ۱۹۱۹ء
لاہور

○

۱۔ علامہ اقبال نے اپنے والد صاحب کے نام ۱۶ جولائی ۱۹۱۹ء کے خط (خطوطِ اقبال : ص ۱۳۹) میں لکھا تھا کہ اعجاز احمد کے لیے ایل ایل بی کرنا زیادہ مفید ہوگا کیوں کہ وکیل کا کام اگر بہت نہ بھی ملے تو دو اڑھائی سو روپیہ ماہوار کما لیتا ہے — یہاں اسی طرف اشارہ ہے ۔
۲۔ لفظ پڑھا نہیں جا سکا ۔

مولانا ظفر علی خاں کے نام

مولانا ظفر علی خاں ، مدیر ''زمیندار'' نے ۱۹۳۶ء میں تیسری بار ''زمیندار'' جاری کیا ، اس کے ابتدائی تین شمارے علامہ اقبال کی خدمت میں ارسال کیے ، جواباً علامہ نے اُنھیں مندرجہ ذیل مراسلہ لکھا ۔ یہ مراسلہ ''زمیندار'' (۲۹ جون ۱۹۳۶ء) میں شائع ہوا تھا ، پروفیسر جعفر بلوچ نے ''زمیندار'' سے دریافت کرکے اپنے مضمون ''علامہ اقبال اور ظفر علی خاں'' (مرغزار ، ظفر علی خاں نمبر ، ۱۹۸۲ء) میں شامل کیا :

[۲۶ جون ۱۹۳۶ء]

ڈیر مولانا ظفر علی خاں ، السلام علیکم

''زمیندار'' کے تین نمبر جو آپ نے بہ کمال عنایت ارسال فرمائے تھے ، مجھے مل گئے ہیں ۔ اس عنایت کے لیے بہت شکرگزار ہوں ۔ مجھے یقین ہے کہ ''زمیندار'' کے اجرائے مکرر سے ملک کے ادب ، صحافت اور سیاسیات میں مزید اضافہ ہوگا ۔ جو تجویز آپ نے اس کے [کذا] بنیاد کو زیادہ مضبوط کرنے کے لیے اختیار کی ہے ، میں اس میں کامیابی کے لیے دستِ بدعا ہوں ۔

اُمید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔

مخلص
محمد اقبال

جاوید نامہ

(اشاعتِ خاص)

علامہ اقبالؒ کی اہم ترین فارسی تصنیف
''جاوید نامہ'' کا مصور ایڈیشن

عمدہ کاغذ ، نفیس طباعت

سائز	:	$\frac{۳۶ \times ۲۳}{۸}$
صفحات	:	۱۶ + ۲۳۶
تصاویر	:	۲۳
قیمت	:	-/۱۷۵ روپے

شائع کردہ

اقبال اکادمی پاکستان
۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور ۔

فکر اقبال کے تہذیبی رویے

جیلانی کامران

(۱)

اقبال کی شاعری میں ایسے کئی واضح اشارے بخوبی دکھائی دیتے ہیں جن سے اقبال کے تہذیبی رویوں کو اخذ کیا جا سکتا ہے۔ خاص طور پر تہذیبِ مغرب اور تہذیبِ نو کے حوالے سے جن تہذیبی رویوں کا علم ہوتا ہے وہ مغربی بود و باش اور مغربی الداز تمدن کو قبول نہیں کرتے۔ اور ان سے جس نوع کی انسانی زندگی پیدا ہوتی ہے اُس کی نفی کرتے ہیں۔ آزادیٔ نسواں کے بارے میں اقبال کا تہذیبی رویہ بے حد محتاط اور مشروط ہے۔ "جاوید نامہ" میں افرنگین کے نام سے جو نسوانی پیکر ظاہر ہوتا ہے وہ بیک وقت آزادیٔ نسواں کی تنقیدی[1] روداد بھی ہے اور مغربی فکری کیفیت کی علامت بھی ہے۔ افرنگین کے طلسم سے مغرب کا انسان ہر اعتبار سے مجروح دکھائی دیتا ہے۔ اور فکرِ اقبال کے مطابق یہ امر بآسانی ذہن نشین کیا جا سکتا ہے کہ جو تہذیبی رویے افرنگین کی کافری اور ہلاکت تک پہنچتے ہیں اُن سے انسان باقی نہیں رہتا۔ جسم روح کا تابوت بن جاتا ہے اور زمین سے آسمان تک ہر سچائی انسان کی دسترس سے دور چلی جاتی ہے۔ مغرب کا مرکزی تہذیبی رویہ جسم اور روح کی دوئی پیدا کرتا ہے۔ مشین کی جبریت کو قائم کرتا ہے اور گھرانے کو بکھیر دیتا ہے۔ فکرِ اقبال ایسے تہذیبی رویے کو انسان کے لیے مضر قرار دیتا ہے اور مسلمان اقوام کو اس تہذیبی رویے کی پیروی سے خبردار کرتا ہے!

تاہم اقبال کا فکری نقطۂ نظر تاریخی حقیقوں کو فراموش نہیں کرتا۔

۱۔ دوشیزۂ مریخ در شہر مرغدین کو افرنگین کے ساتھ شامل کرنے سے یورپی تہذیبی رویے کی تصویر ظاہر ہوتی ہے۔

غالباً اسی لیے اقبال کے فکری منظر میں اپنے عہد کی تہذیبی صورت کا واضح اظہار بھی ملتا ہے ۔ خطباتِ مدراس کے آغاز ہی میں اقبال اس کیفیت کی نشاندہی کرتے ہیں ۔ اُن کا کہنا ہے :

"عصرِ حاضر کی تاریخ کا سب سے قابلِ ذکر واقعہ یہ ہے کہ عالمِ اسلام بڑی تیز رفتاری سے روحانی طور پر مغرب سے متاثر ہو رہا ہے ۔ اس عمل میں یقیناً کوئی برائی نہیں ہے ؛ کیونکہ مغرب کی فکری اساس کے بعض اہم پہلو حقیقت میں اسلامی تہذیب ہی نے دریافت کیے تھے ۔ ہمارے لیے تشویش کی بات صرف یہی ہے کہ کہیں مغرب کی بیرونی چمک دمک ہماری نظروں کو خیرہ نہ کر دے اور ہم اس کلچر کی اصل سچائیوں تک پہنچنے میں کامیاب نہ ہو سکیں ۔ ۔ ۔"

فکرِ اقبال کا یہ رویہ (جس سے تہذیبی رویوں کی ساخت ممکن ہے) دراصل مسلمانوں کو انسانی تہذیب کے عالمی ماحول سے متعارف کرتا ہے ۔ لیکن ایسا تعارف اس اعتبار سے مشروط بھی ہے کہ فکری رویے جن سے تہذیبی رویے صورت اخذ کرتے ہیں ، بنیادی سچائیوں کے ادراک کے بغیر نامکمل اور ادھورے (اور اس طرح مسلمانوں کے لیے ضرر رساں) ثابت ہو سکتے ہیں ۔ اس تہذیبی صورتحال کو واضح کرنے کے بعد اور افرنگین اور دوشیزۂ مریخ کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ ، فکرِ اقبال جس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ ہے کہ مسلمانوں کی تہذیبی ضمیر ، مکمل انسانی شخصیت کی نمائندگی کرتی ہے ۔ مسلمان عقلِ محض کی پیروی کو نامکمل حصولِ علم قرار دیتے ہیں ۔ اور اُن کی تہذیبی شخصیت زندگی کو باقاعدہ مشاہداتی حقیقت تصور کرتی ہے ۔ حصولِ علم ، جس سے فکری اور تہذیبی رویے وضع ہوتے ہیں اصل میں حواس ، عقل اور محسوساتِ قلب کے مربوط رشتے سے ممکن ہوتا ہے ۔ اور غالباً ماضی میں جب سے یہ مربوط رشتہ حالات کے زیرِ اثر شکست و ریخت سے متاثر ہوا ہے ، مسلمانوں کے فکری اور تہذیبی رویے اپنی تخلیقی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔

(۲)

اس امر سے بہت کم اختلاف ہوگا کہ اقبال کا تمام تر زاویۂ نظر فکری ہے ۔ اور فکری دائرۂ کار ہی سے اُن کے دوسرے رویے مرتب ہوتے ہیں ۔ اس لیے جب وہ تہذیبی رویوں کے بارے میں غور کرتے ہیں تو

اُس وقت بھی ان رویوں کے پیچھے موجود فکری اجزا ہی اُن کی توجہ کا مرکز بنتے ہیں ۔ تاہم جہاں تک فکرِ اقبال میں مضمر تہذیبی رویوں کا تعلق ہے یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال تین مختلف زاویوں سے ان رویوں کو زیرِ بحث لاتے ہیں ۔ ان میں پہلا تناظر مسلمانوں کے ماضی سے تعلق رکھتا ہے ۔ دوسرا عہدِ حاضر کی مغربی تہذیب کا منظر ہے ۔ اور تیسرا اُس مستقبل کے حوالے سے ظاہر ہوتا ہے جو یقینی طور پر عالمِ اسلام کی عصری تاریخ میں آشکار ہونے کو ہے ۔ اس تین طرفہ منظر نامے میں مخاطب مسلمان ہیں ۔ لیکن اصل میں انسانی ذہن کی نشوونما اُن کا موضوع ہے اور تصورات کا قائم کردہ ماحول اس موضوع کی وضاحت کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال کے مطالعے سے جو بات واضح ہوتی ہے یہ ہے کہ افکار اور کردار کا باہمی رشتہ تہذیب و تمدن کے لیے مرکزی اہمیت کا حامل ہے ۔ افکار کی افزائش کے رک جانے سے تہذیب اپنی زندگی سے محروم ہو جاتی ہے ۔ اور وہ تہذیبی رویے جن سے تہذیب کے ادارے اور تہذیب کے آداب و سلوک مرتب ہوتے ہیں انسانوں کے لیے فائدہ مند ثابت نہیں ہوتے ۔ اس اعتبار سے فکرِ اقبال میں افکار اور کردار کے باہمی رشتے کے مابین انسان ظاہر ہوتا ہے جسے اقبال اپنی اصطلاح میں 'خودی' سے موسوم کرتے ہیں[۲] ۔

جس تین طرفہ منظر نامے کا ذکر کیا گیا ہے اس میں مسلمان اپنی عصری تاریخ کے ساتھ ایک نئی اور بدلی ہوئی دنیا میں وارد ہوتے دکھائی دیتے ہیں جو عصرِ حاضر سے پیدا ہوتی ہے اور آئندہ زمانے کے آفاق تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہے ۔ اقبال اس وسیع تر دنیا میں مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کا جائزہ لیتے ہیں اور صرف اس ایک بات کے باعث کہ تہذیبی رویوں کی افادیت اور ان کا مقام اُن کی نظر میں کیا ہے ، اس امر کو فراموش کرنا مشکل ہے کہ خطباتِ مدراس میں ایک بے حد خیال انگیز لیکچر مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کے بارے میں ہے ۔ تاہم اس ضمن میں غور طلب یہ امر بھی ہے کہ اقبال تہذیب کی وضاحت کے لیے کلچر کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ اور کلچر اپنے انگریزی مفہوم کی بجائے جرمن معانی کے زیادہ قریب دکھائی دیتا ہے ۔ اقبال کی نگاہ میں کلچر زندہ تصورات کے سلسلے کو نمایاں کرتا ہے اور ایسی فکری فضا فراہم کرتا ہے جو

۲۔ وضاحت کے لیے دیکھیے خطباتِ مدراس کا پہلا لیکچر ۔

انسان کو اپنی پسند کی دنیا (جہانِ تازہ) تعمیر کرنے میں مدد دیتی ہے۔

(۳)

فکرِ اقبال میں کلچر کی اصطلاح بنیادی نوعیت کی حامل ہے۔ اور فکری طور پر کلچر اُن رویوں کی نشاندہی کرتا ہے جن سے قوموں کی تہذیب نمو پذیر ہوتی ہے۔ اسی لیے میں نے کلچر کو اس کے جرمن مفہوم میں قبول کرنے پر اصرار کیا ہے اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پچھلے تیس برسوں کے دوران کلچر کے معانی میں بھی کافی تبدیلی ہوئی ہے۔ اور کلچر مظاہراتی شکل اختیار کر گیا ہے۔ فکرِ اقبال میں کلچر تہذیب کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح تہذیب کا باطن بنتا ہے۔ فکرِ اقبال میں کلچر اور تہذیب دو الگ تصور ہیں اور ان کے درمیان انسان واقع ہے۔ جس نوع کا کلچر ہوگا اُسی نوع کا انسان ظاہر ہوگا اور ایسے انسان سے اُسی نوع کی تہذیب وقوع پذیر ہوگی۔ انسانی اور تہذیبی رویے دراصل کلچر مرتب کرتا ہے اور ایک اعتبار سے یہ رویے کلچر کا پرتو ہوتے ہیں۔ مسلم کلچر کے مطالعے کے آغاز ہی میں اقبال مسلمانوں کے کلچر کی وضاحت کے لیے مولانا عبدالقدوس گنگوہی کا ذکر کرتے ہیں اور مسلم کلچر کو ایک نئی دنیا کی تخلیق کا اصول قرار دیتے ہیں۔ نبوت ایک نئی دنیا تخلیق کرتی ہے اور مسلم کلچر سنتِ نبوی کی پیروی میں ہر زمانے ہیں اس نئی دنیا کو برابر ایک جہانِ تازہ کی صورت فراہم کرتا ہے۔ مسلم کلچر انسانوں کی فلاح کا کلچر ہے اور اس کی ذمہ داریاں اُس وقت تک پوری نہیں ہوتیں جب تک کہ انسانوں کے لیے جہانِ نو پیدا نہیں ہوتا۔ مسلم کلچر کے لیے دنیا وہ خام شے ہے جس سے انسان کی بہتر زندگی رونما ہوتی ہے۔ فکرِ اقبال میں خارجی دنیا مسلم کلچر کی رونمائی کی دنیا ہے۔

اس خارجی دنیا کو مسلمانوں کے لیے قابلِ توجہ اور قابلِ تسخیر قرار دینے کے لیے فکرِ اقبال ختمِ نبوت کے دینی نظریے سے انسانی تہذیبی اور فکری نظریے کو اخذ کرتا ہے۔ اور اس طرح ختمِ نبوت سے ایک بااعتماد انسانی دورِ تہذیب کی ابتدا مراد لیتا ہے۔ اس طرح اس دینی نظریے کی مدد سے جو تہذیبی رویہ پیدا ہوتا ہے اُس تہذیبی رویے کا انسان، فکرِ اقبال میں مسلمان کا اسم اختیار کرتا ہے۔ اور اقبال اُسے مسلم کلچر کے ظہور کے لیے اپنے افکار میں مرکزی مقام دیتے ہیں۔ خارج کی دنیا کو

جہانِ نو میں بدلنے کی تہذیبی قدر معراجِ نبوی سے صادر ہوتی ہے اور اس جہانِ نو کو تہذیبِ انسانی میں ڈھالنے کی ذمہ داری اُس اصول سے برآمد ہوتی ہے جسے ختمِ نبوت کا دینی نظریہ انسان کے لیے لازم قرار دیتا ہے۔ مسلم کلچر اپنے تہذیبی رویوں میں خارج کی دنیا کے ساتھ بااعتماد انسان کا ایک ایسا رشتہ قائم کرتا ہے جو ہمیشہ متحرک رہتا ہے۔

(۴)

انسان کے تہذیبی رویوں میں خارجی دنیا کے ساتھ انسان کا رشتہ عموماً ایک جانا پہچانا رشتہ ہے۔ اور عصرِ حاضر کے تہذیبی رویوں میں اس رشتے کی پہچان بھی دشوار نہیں ہے۔ اور اس رشتے کی مدد سے زمانۂ حاضر کے انسان نے جو کامیابیاں حاصل کی ہیں اُن سے ہم سب آشنا بھی ہیں۔ تاہم کلچر کے ضمن میں اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کلچر ایک جامع نقطۂ نظر کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور تہذیبی رویے اس جامع نقطۂ نظر سے اپنی صداقت اخذ کرتے ہیں۔ فکرِ اقبال اسلامی تہذیبی رویے کو غیر کلاسیکی قرار دیتا ہے اور اس طرح عقلِ محض کو ادراکِ حقائق کا واحد ذریعہ سمجھنے سے اختلاف کرتا ہے۔ عقلِ محض کی رہنمائی میں انسان اپنے خارجی ماحول کی دریافت اور تسخیر میں کامیاب ضرور ہوتا ہے، لیکن وہ اپنی کائنات میں صرف اپنا ہی شعور حاصل کرتا ہے۔ اور آخرکار منطقی اثباتی فلسفے سے گزرتا ہوا، ذہن اور جسم کی دوئی تک پہنچتا ہے اور اُسے صرف اپنی تنہائی اور اپنے اکیلے پن کا عرفان ہوتا ہے۔ انسان کے تہذیبی سفر کا ایسا آشوب فکرِ اقبال کا پس منظر مرتب کرتا ہے۔ اور اس پس منظر کی موجودگی میں فکرِ حقیقتِ مطلق (وجودِ مطلق) کو انسانی محسوسات کے قریب تر لانے کے لیے قرآنی تعلیمات کے اُن نمایاں اصولوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کائنات کو انسانی غور و فکر کے لیے مقدم ٹھہراتے ہیں۔ فکرِ اقبال اس حوالے سے اسلامی فلسفے کے اُن موضوعات کو جو علمِ توحید سے تعلق رکھتے ہیں، علمِ کائنات کے موضوعات قرار دیتا ہے اور اس طرح انسان کے خارجی دنیا کے ساتھ رشتوں کو ایک جانب معرفتِ وجودِ مطلق کے لیے مددگار ٹھہراتا ہے اور دوسری طرف انسان کو دریافتِ کائنات کی ذمہ داری سونپتا ہے۔ فکرِ اقبال کا بنیادی تہذیبی رویہ اس اعتبار سے دریافتِ کائنات کا رویہ ہے جو انسانی شعور کو معرفتِ وجودِ

مطلق سے آگاہ کرتا ہے - فکرِ اقبال کے اس مقام پر نظری تصوف اور عقل اور حواسی ادراک کا امتزاج دکھائی دیتا ہے ، اور اس امتزاج سے خارج کا ہر تجربہ ، مشاہدے ، استدلال اور نتائج کی ترتیب سے بہرہ مند ہوتا ہے - فکرِ اقبال کے مطابق مسلمانوں کے تہذیبی رویوں کی بنیاد دریافت کائنات کے انسانی رشتے پر قائم ہیں جو ہر[۳] شے کو قابلِ غور اور ہر واقعے کو قابلِ شناخت تصور کرتا ہے اور اس طرح جس تہذیبی سفر کی ابتدا کرتا ہے وہ محدود سے غیر محدود ، موجود سے غیر موجود اور معلوم سے غیر معلوم کی دریافت کرتا ہے - اس تہذیبی رویے اور انسانی سفر سے جہان فلسفۂ اقبال کی زبان میں 'کشودِ ذات' ممکن ہوتا ہے وہیں 'خودی' اپنے ماحول پر محیط ہوتی ہے - اور انسانی تہذیب اپنے لیے جہانِ نو پیدا کرتی ہے -

مسلمانوں کے اس تہذیبی رویے (دریافتِ کائنات) سے جہان انسان محدود اور غیر محدود اور معلوم اور غیر معلوم کے مابین تخلیقی رابطے کو قائم کرتا ہے جس تہذیبی سفر کی ابتدا ہوتی ہے وہ غیر محدود ، غیر موجود اور غیر معلوم کی دریافت اور شناخت کرتے ہوتے جس اعلیٰ مسرت سے آشنا ہوتا ہے وہ خوشی صرف کسی ایک فرد یا کسی ایک گروہ یا کسی ایک قوم کے لیے خوشی ثابت نہیں ہوتی بلکہ اپنے عہد کے تمام انسانوں کو اس خوشی میں شریک کرتی ہے - اور اس طرح دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ بنی نوع انسان کے لیے ارفع مسرتوں کی بشارت فراہم کرتا ہے ، اور ایک مسکراتی ہوئی دنیا ظاہر ہوتی ہے - فکرِ اقبال اس مسرت کو تصوفِ عالیہ کے سیر و سلوک سے نسبت دیتا ہے -

(۵)

دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ ایک پہلے سے معلوم اور ایک قدیم سے موجود طرزِ ادراک کی بتائی ہوئی دنیا میں سازگار نتائج پیدا نہیں کر سکتا - کیونکہ پہلے سے معلوم جغرافیے میں انسان کی عام فہم خواہشات تو پوری ہو سکتی ہیں اُس کے کشودِ ذات کی صورت پیدا نہیں ہوتی - اس لیے

۳- مسلمانوں کے فلسفے میں 'شے' ایک 'چیز' بھی ہے اور ایک 'واقعہ' بھی ہے -

دریافتِ کائنات کا تہذیبی رویہ اپنے ہر تخلیقی اظہار اور تخلیقی سفر کے دوران انسانی زندگی کے لیے نیا ماحول ، نیا مفہوم اور نیا شعور حاصل کرتا ہے اور اس طرح ، انسان کے لیے دنیا کی ایک نئی اور بہتر شکل کو آشکار کرتا ہے ۔ دریافتِ کائنات کا رویہ زمانے کے بطن سے نئے زمانے کو ظاہر کرتا ہے ۔ اس رویے کے بغیر انسان کی دنیا جامد اور بے جان ہو جاتی ہے ۔ قومیں بوڑھی ہو جاتی ہیں ۔ اُن کے ادارے کمزور ہو جاتے ہیں اور اُن کے لکھے ہوئے اور سنے ہوئے الفاظ پژمردہ ہو جاتے ہیں ۔ قوموں کی زندگی میں خزاں کا موسم اُس وقت ظاہر ہوتا ہے جب وہ دریافتِ کائنات کے تہذیبی رویے سے محروم ہو جاتی ہیں ۔

(۶)

کلچر کے ضمن میں اقبال ابنِ مسکویہ (وفات ۱۰۳۰ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں جس نے علمِ نباتات کو بھی اپنے غور و فکر کا موضوع بنایا تھا ۔ ابنِ مسکویہ نے حیوانات اور نباتات کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے نقل و حرکت کو اہم قرار دیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ نباتات ، حیوانات کے مقابلے میں مخلوقات کے درجے میں کمتر ہیں کہ وہ زمین میں پیوست ہیں اور حیوانات کا زمین کے ساتھ ایسا رشتہ نہیں ہے ۔ اس مشاہدے کی بنا پر ابنِ مسکویہ زمین کے ساتھ پیوستگی کو آزادی سے محرومی تصور کرتا ہے ۔ ارضی پیوستگی سے آزادی نقل و حرکت کے شعوری عمل کو ظاہر کرتی ہے ۔ فکرِ اقبال میں ابنِ مسکویہ کے مشاہدے سے جہاں آزادی ایک شعوری اور تہذیبی رویے کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے اور دریافت کائنات کے رویے کو پختہ کرتی ہے وہیں اس رویے سے زمین کے ساتھ پیوستگی کا رویہ منفی صورت اختیار کرتا ہے ۔ اس اعتبار سے ایسے زمینی رشتے جو دریافتِ کائنات اور آزادی کے تہذیبی رویوں کی راہ میں حائل ہوتے ہوں ، فکرِ اقبال کی روشنی میں انسان کو نباتیاتی درجے میں شامل کرتے ہیں ۔ جہاں انسان محدود ہو جاتا ہے اور جمود کی کیفیت رونما ہوتی ہے ۔ زمین انسان کی دریافت کا موضوع ہے ، انسان کی پیوستگی کا منظر نہیں ہے ۔ انسان زمین سے اُگتا نہیں ہے زمین پر آباد ہوتا ہے ۔ اور اگر زمین اللہ کی ہے تو زمینی رشتے اُس شکل میں تہذیبی طور پر ظاہر نہیں ہو سکتے ۔ جس طرح بعض اہلِ فکر اس زمانے میں زمینی رشتوں کا ذکر

کرتے ہیں اور دھرتی کے نام پر تہذیبی رویوں کی نشاندہی کرتے ہیں ۔

(۷)

تہذیبی رویوں کی وضاحت اور شناخت کے سلسلے میں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ انسان جس دنیا میں زندگی بسر کرتا ہے اُس کی صورت کیا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں انسان کی نظر میں 'تصورِ دنیا' کیا ہے ؟ دنیا کی شناخت کے بغیر تہذیبی رویوں کی شناخت ممکن نہیں ہو سکتی ۔ فکرِ اقبال اس ضمن میں عراقی (وفات ۱۲۸۷ء) کے تصورِ زمان کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ ایک عام شخص کے لیے دنیا عموماً ساکن ہوتی ہے اور اُس کی اپنی زندگی متحرک ہوتی ہے کیوں کہ اسے وہ پیدائش اور موت کے حوالے سے جان سکتا ہے ۔ اپنی عمر کے علم سے کوئی بھی شخص اس امر سے واقف ہوتا ہے کہ اُس کی زندگی وقت کے دائرے میں قائم ہے اور اُس کی زندگی محض وقت ہے ۔ اس طرح دنیا بھی ساکن نہیں رہتی اور وقت بن جاتی ہے ۔ اور ہر شے وقت ہی میں قائم اور موجود دکھائی دیتی ہے ۔ اور عمارتوں اور واقعات دونوں کی اساس وقت بن جاتا ہے ۔ فکرِ اقبال میں عراقی کا نقطۂ زمان وقت کے دو بہتے ہوئے دھاروں کو متحرک قرار دیتے ہوئے وقت کو مطلق تصور کرتا ہے ۔ اور اس طرح جس نوع کی تصویرِ دنیا فراہم کرتا ہے اور جس تہذیبی رویے کی تشکیل کرتا ہے یہ ہے کہ انسان زمانے میں آباد ہے ۔ اور زمانہ اُس کی دریافت اور شناخت کا موضوع ہے ۔ اور چونکہ زمانہ مسلسل حرکت میں ہے اس لیے انسان کے مقام و منازل کا متحرک ہونا بھی لازمی ہے ۔ زمانے کے ساتھ انسان کا حرکت پذیر رشتہ تہذیبی طور پر نئے امکانات کو ظاہر کرتا ہے اور نئے امکانات کے بغیر جہانِ نو ظاہر نہیں ہو سکتا ۔ اور جو قومیں جہانِ نو کی تعمیر میں حصہ نہیں لے سکتیں وہ وجودِ مطلق کی صفت کو کہ وہ وقتِ مطلق ہے فراموش کرتی ہیں اور اپنی اجتماعی زندگی کو رفتارِ زمانہ کے سامنے پامال ہوتے دیکھتی ہیں ۔ اس اعتبار سے فکرِ اقبال کی روشنی میں عمل ایک تہذیبی رویہ ہے جو زمانے پر اثر انداز ہوتا ہے اور زمانے میں مضمر امکانات کو دوسرے تہذیبی رویوں کے ساتھ مربوط کرتا ہے ۔ فکرِ اقبال عمل کے تہذیبی رویے کو مقام و وقت کے مابین جس نوع کا مفہوم مہیا کرتا ہے وہ انسان کو زمانہ گری کی قوت دیتا ہے ۔

(۸)

زمانے کو عمل کے تہذیبی رویے کا موضوع قرار دینے کے بعد فکرِ اقبال تاریخی شعور ــ شعورِ تاریخ ــ کو تہذیبی رویے کے طور پر قبول کرتا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ عمل کے ساتھ زمانہ گری کی ذمہ داری کو شامل کرتے ہی تاریخ کا شعور ضروری ٹھہرتا ہے ۔ فکرِ اقبال قرآنی تعلیمات کی رہنمائی میں اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قوموں کو اجتماعی طور پر پرکھا جاتا ہے اور اُنھیں زمین ہی پر اپنے اعمال کی سزا بھگتنا پڑتی ہے ۔ تاریخ کا شعور اس اعتبار سے ہر تہذیبی رویے کو انفرادی کے ساتھ ساتھ اجتماعی ذمہ داری بھی تفویض کرتا ہے ۔ اور فرد کو گھرانے ، گروہ اور قوم کے ساتھ منسلک کرتا ہے ۔ تاریخ کا شعور اجتماعی کیفیت کو نمایاں کرتا ہے اور اس طرح وہ سب مظاہرات رونما ہوتے ہیں جن سے قوموں کے کلچر کی شناخت ہوتی ہے ۔ تاریخ کا شعور تہذیبی رویے کی صورت اُس وقت اختیار کرتا ہے جب تہذیبی رویے انسانی آبادی میں آشکار ہوتے ہیں ۔ اور اس طرح اجتماعی وحدت ظاہر ہوتی ہے ۔ یہ اجتماعی وحدت فنِ تعمیر ، ادب و شاعری ، علوم ، اور فنون و سپہگری سے جہاز رانی ، ایجاد و دریافت ، تمدنی اداروں اور اندازِ حکمرانی تک اپنا اظہار پاتی ہے اور انسان اس امر سے آگاہ ہوتا ہے کہ ایک نئی دنیا ظاہر ہوئی ہے اور جہانِ نو کے وجود پانے کی خبر عام ہوئی ہے ۔

حقیقت یہ ہے کہ تہذیبی رویے بنیادی طور پر تخلیقی نوعیت کے رویے ہیں ۔ اور خاص طور پر عمل ، زمانہ گری اور شعورِ تاریخ ایسے تہذیبی رویے ہیں جن سے انسانی آبادی کی صورت بدلتی ہے ۔ اور صداقت یہ ہے کہ انسان بدلتا ہے ۔ فکرِ اقبال میں جن بنیادی تہذیبوں رویوں کی نشاندہی کی گئی ہے اُن سے انسانی زندگی کا رخ متعین ہوتا ہے اور انسان اپنے لیے نئے زمانے اور نئی دنیائیں تخلیق کرتا ہے ۔ جو زمین پر وجودِ مطلق کے احسانات کی گواہی دیتی ہیں ۔ فکرِ اقبال کی روشنی میں کلچر کو اس مفہوم میں پہنچانے کی ضرورت جتنی ہمارے عہد کو ہے شاید پہلے کبھی نہ تھی !

تصوراتِ عشق و خرد

(اقبال کی نظر میں)

از

ڈاکٹر وزیر آغا

"تصوراتِ عشق و خرد" میں وزیر آغا نے مطالعے کی جس وسعت اور تلاش کی جس ندرت کا ثبوت دیا ہے وہ قابلِ داد ہے ۔" (شمس الرحمٰن فاروقی و شب خون)

"ڈاکٹر وزیر آغا ایک بار پھر ایک ناقابلِ فراموش تصنیف اپنے قارئین کے لیے منظرِ عام پر لے آئے ہیں ۔"
(ابنِ فرید (الفاظ)

اقبال صدی کے طفیل میں کتابوں کی جو بھیڑ بھاڑ ہے اس میں وزیر آغا کی یہ کتاب واحد کتاب ہے جو مجھے متاثر کر سکتی ہے ۔ (کلام حیدری و آہنگ)

"اس سے اچھی کتاب میں نے آج تک نہیں پڑھی ، اقبال ہوتے تو حیرت میں پڑ جاتے ۔ یہ کتاب ان کے افکار کی توسیع بھی ہے ۔ پوری ذمہ داری سے کہہ رہا ہوں ۔
(مہدی جعفر)

قیمت : ۲۵ روپے

ناشر

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ میکلوڈ روڈ ، لاہور

اقبال اور شپنگلر

ڈاکٹر وزیر آغا

ابن خلدون کی استثنائی مثال سے قطع نظر جدید دور سے قبل تاریخ کو تہذیبی عوامل کے حوالے سے جانچنے اور سمجھنے کا عمل ناپید رہا ہے البتہ پچھلے ڈیڑھ دو سو برس میں متعدد زاویہ ہائے نگاہ وجود میں آئے ہیں اور اب تہذیبوں کے عروج و زوال بلکہ ان کی پیدائش سے موت تک کے مراحل کو سمجھنا خاصا آسان ہو گیا ہے ۔ تاریخ کو جانچنے کا ایک مقبول زاویہ تو یہ ہے کہ اسے بادشاہوں یا بادشاہوں کے خاندانوں کی تاریخ قرار دیا جائے ۔ تعلیم کے ابتدائی درجوں میں بھی یہی زاویہ مستعمل ہے ۔ ایک اور زاویہ یہ ہے کہ تاریخ کو زمین اور اس کے ثقافتی عوامل کی کارکردگی کا ثمر شیریں (یا تلخ) متصور کیا جائے ۔ ایک زاویہ مارکسی ہے جو تاریخ کو پیداواری ذرائع کی تبدیلی کا شاخسانہ قرار دیتا ہے اور ایک نفسیاتی جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ انسان کے جبلی میلانات کو جب دبا دیا جاتا ہے تو وہ کسی نہ کسی طرح یا تو معاشرتی لبادے کو پھاڑ کر اودھم مچانے لگتے ہیں اور پھرھن ، منگول ، تاتار ، دائکنگ ، وینڈل یا ہکسو کی طرح پورے خطوں کو روند ڈالتے ہیں یا پھر قلبِ ماہیت کے ذریعے ایک بہتر اور برتر تہذیب کو وجود میں لانے کا فریضہ سرانجام دیتے ہیں ۔ تاریخ کو جانچنے کا ایک اور زاویہ یہ ہے کہ اسے بڑی بڑی شخصیتوں کے اعمال کا نتیجہ قرار دیا جائے مثلاً سکندرِ اعظم ، ہنی بال ، نپولین ، ہٹلر وغیرہ کے بارے میں کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک نے تاریخ کے ایک پورے دور کو جنم دے ڈالا تھا ۔ ایک زاویہ اصلاً مذہبی اور روحانی ہے اور تاریخ کو خیر اور شر کی قوتوں کے باہمی تصادم کا نتیجہ سمجھتا ہے ، مگر اس سلسلے میں سب سے مقبول نظریہ وہ ہے جسے فلسفۂ تاریخ کا نام ملا ہے اور جس کے ساتھ ہیگل ، شپنگلر ، ٹائن بی اور سوروکن کے نام وابستہ ہیں ۔ بیسویں صدی کے آغاز میں جب علامہ اقبال یورپ گئے

تو اس زمانے میں شپنگلر کے نظریات کی بڑی دھوم تھی ۔ ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کو بھی ان نظریات کو جاننے کے مواقع ملے مگر عام لوگوں کی طرح علامہ نے شپنگلر کو کلیتاً قبول یا کلیتاً رد نہیں کیا بلکہ اس کے بعض نتائج سے اختلاف اور بعض سے اتفاق کیا ۔ تاہم شپنگلر کے نظریات کو زیر بحث لا کر دراصل اپنے نظریہ ثقافت کے سارے خد و خال واضح کر دیے ۔ لہذا ثقافت کے بارے میں علامہ اقبال کے موقف کو سمجھنے کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ پہلے شپنگلر کے موقف سے تعارف حاصل کر لیا جائے ۔

شپنگلر نے اپنی کتاب ''زوال مغرب'' میں تین ثقافتوں کے خدوخال کو واضح کیا ہے اور ایسا کرتے ہوئے انھیں ایک دوسری سے متمیز بھی کر دیا ہے ۔ ان میں ایک ثقافت تو قدیم ہے جس کے نمائندوں میں قدیم یونان اور ہندوستان شامل ہیں اور جسے شپنگلر نے کلاسیکی کلچر کا نام دیا ہے ، دوسری ثقافت یورپی ہے جس کا نمائندہ فاؤسٹ (Faust) ایسا بے قرار فرد ہے ۔ لہذا شپنگلر نے اسے (Faustian culture) کا نام دیا ہے ۔ تیسری ثقافت مشرق وسطیٰ اور اس کے مذاہب سے منسلک ہے اور اس کو شپنگلر نے (Magian culture) کہہ کر پکارا ہے ۔

کلاسیکی کلچر مزاجاً تاریخ سے بے بہرہ اور ''یادداشت'' سے محروم ہوتا ہے ۔ گویا کلاسیکی آدمی کی زندگی میں ماضی اور مستقبل کے بجائے صرف زمانۂ حال موجود ہوتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں زندگی کی بے ثباتی کا تصور اس قدر مضبوط ہے کہ اس کے سحر میں جکڑے ہوئے لوگ اپنے مردوں کو بھی زمین میں دفن نہیں کرتے ، گویا زندگی بعد از موت کے قائل نہیں چنانچہ قدیم ہندوستان اور ہومر (Homer) کے یونان میں مُردوں کو جلانے کی رسم کو فروغ ملا جب کہ مشرق وسطیٰ کے ممالک بالخصوص مصر میں موت کی نفی کا رویہ اہرام مصر کی صورت میں سامنے آیا ۔ اسی طرح کلاسیکی ریاضی میں اشیاء کو وقت سے ماورا حاضر و ناظر جاننے کا رجحان اُبھرا جو بالآخر اقلیدس کے فروغ پر منتج ہوا ، جب کہ جدید دور والوں کی ساری توجہ اشیاء کی غیر متغیر حالت کے بجائے ان کے متغیر ہونے کے عمل پر مرتکز ہوتی ہے ۔ لہذا تجزیاتی جیومیٹری وغیرہ کو فروغ ملا ہے کلاسیکی دنیا بقول شپنگلر فطرت سے یکسر ہم آہنگ ہونے کی صورت ہے بعینہ جیسے پودا زمین سے چمٹا ہوتا ہے ۔ کلاسیکی عبادت گاہیں مثلاً مندر

''کھڑکی'' سے ناآشنا ہر قدم پر دائرے کے انداز میں مڑی ہوئی عمارتیں ہیں ۔ گویا ہر شے ایک ''مرکز'' کے گرد طواف کر رہی ہے یوں سمت اور اس کی گہرائی کی یکسر نفی ہوگئی ہے ۔ شپنگلر نے کلاسیکی کلچر کی روح کو مزاجاً اپالو (Apolla) کے اوصاف کا حامل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کلاسیکی انسان باہر کے بجائے اندر کی طرف جھانکتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر پس منظر کو محض ایک تصویر قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے اور کلاسیکی بت ایسے ہی ہے جیسے موجود فطرت کی ایک قاش ہو ۔ وہ سرتاپا ایک اقلیدسی جسم ہے جو نہ دیکھتا ہے اور نہ بولتا ہے اور ناظر کے وجود سے تو وہ قطعاً بے نیاز رہتا ہے ۔ کلاسیکی کلچر میں کولمبس (Columbus) کی طرح سیاحت کرنے کے میلان کا فقدان ہے ۔ وہاں تو سادھی لگا کر چپ چاپ بیٹھنا اور غور و فکر کرنا ہی اصلِ حیات ہے ۔

اقبال ذہنی اور جذباتی طور پر کلاسیکی کلچر اور اس کے سریانی تصورات کو ناپسند کرتے تھے ، اس لیے بھی کہ ان کے نزدیک اسلامی کلچر کلاسیکی کلچر سے مزاجاً ایک مختلف شے تھا ۔ چنانچہ اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر کلاسیکی اندازِ فکر کی ضد ہے ۔

کلاسیکی کلچر کے بعد مشرق وسطیٰ کے کلچر کا ذکر ہونا چاہیے ۔ جیسے شپنگلر نے مجوسی کلچر (Magian Culture) کا نام دیا ہے ۔ شپنگلر کے مطابق مجوسی کلچر کے ممالک کی فضا پراسرار ہے ۔ جس طرح صحرا میں رات اور دن کی حدود بہت واضح ہوتی ہیں ، اسی طرح وہاں خیر اور شر بھی بالکل الگ الگ دکھائی دیتے ہیں ۔ بد روحیں انسان کو زک پہنچاتی ہیں مگر پریاں اور فرشتے اُسے خطرات سے بچاتے ہیں ۔ اس فضا میں پراسرار علاقے ، شہر اور عمارات ہیں ، تعویذ ہیں ، آبِ حیات اور سلیمان[۳] کی انگشتری ہے اور پھر کارواں کی وہ لرزتی ٹمٹاتی ہوئی روشنی ہے جسے بے پایاں تاریکی نگل جانے کے لیے ہمہ وقت مستعد نظر آتی ہے ۔ اس کلچر میں روشنی تاریکی کے خلاف اور خیر شر کے خلاف جہادِ اکبر میں مبتلا دکھائی دیتا ہے ۔ تمام کائنات کے پس پشت صرف ایک ہی علتِ اولیٰ ہے اور یہ علتِ اولیٰ کسی اور سبب کے تابع نہیں شپنگلر کے مطابق مجوسی سوسائٹی میں اجماع تو ہے مگر فرد کی خودی موجود نہیں ۔ تمام افراد زندوں کے علاوہ مُردوں سے بھی ہم رشتہ اور

منسلک ہیں ۔ اس کلچر کا فرد رات کی گہری تاریکی سے نبرد آزما ہے اور چاہتا ہے کہ روشنی آئے تا کہ تاریکی کا عفریت کچل دیا جائے ۔ چنانچہ تاریکی کو روشنی میں اور پارے کو سونے میں تبدیل کرنے کی خواہش پروان چڑھتی ہے ۔ چاندنی رات پارے کی طرح سیمیں اور تغیر آشنا ہے جب کہ دن سونے کی طرح چمک دار ، زردی مائل اور ثابت و سالم ہے ۔ جب اس کلچر کا فرد کیمیا گری کے فن کو اختیار کرتا ہے اور پارے کو سونے میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو دراصل رات کو دن بنا دینے اور شر کی تاریکی کو خیر کی روشنی سے دور کرنے کی سعی کرتا ہے ۔ اس کلچر میں تقدیر کا عمل دخل بہت زیادہ اور تقدیر کے سامنے سرتسلیم خم کرنے کا میلان قوی ہے ۔ قانون اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے جو اس کے برگزیدہ بندوں کے ذریعے خلقِ خدا تک پہنچتا ہے ۔ شے کے مخفی اوصاف کو بڑی اہمیت حاصل ہے ، لہٰذا مجوسی کلچر کیمیا گری کے پراسرار علم کا محافظ اور اس لیے خود بھی پراسرار ہے ۔ بقول شپنگلر : ''یہ کلچر ایک ایسی روح کا کلچر ہے جو بڑی جلدی میں ہے ، جسے اپنے اندر جوان ہونے سے پہلے ہی عہدِ پیری کے آثار نظر آنے لگتے ہیں'' ۔

بحیثیت مجموعی مجوسی کلچر کے بارے میں یہ تصویر اُبھرتی ہے کہ اس کا فرد نہ صرف پوری کائنات میں متضادم قوتوں (مثلاً خیر اور شر ، روشنی اور تاریکی ، اہرمن اور اہرمز) کے ڈراما کو ہردم دیکھتا ہے بلکہ ایک اسم اعظم کے ذریعے خیر اور روشنی کو غالب آنے میں مدد بھی دیتا ہے ۔ علاوہ ازیں وہ دیوتاؤں کی کثرت کے تصور کو مسترد کر کے ایک ہی الوہی قوت پر ایمان لاتا ہے اور اجماع کے ذریعے رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے کوشاں ہے ۔

تیسرا کلچر جس کا ذکر شپنگلر نے کیا ہے ''یورپی کلچر'' ہے جس کے لیے اس نے فاؤسٹ کے حوالے سے (Faustian Culture) کا نام تجویز کیا ہے ۔ فاؤسٹ ایک بے قرار روح ہے جو ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے اور ایک خاص منزل کی طرف رواں دواں ہے اور یہی شپنگلر کی نظروں میں یورپی کلچر کے بنیادی اوصاف ہیں ۔ مجوسی کلچر میں ''کیوں اور کب'' کو اہمیت حاصل تھی مگر فاؤسٹین کلچر میں کیا اور کیسے کو اہمیت ملی ہے اور یہ بنیادی طور پر ایک استقرائی اور سائنسی اندازِ نظر ہے ۔ یونانی ڈراما اصلاً واقعات کا ڈراما تھا لیکن یورپی ڈراما کردار کا ڈراما ہے ، جس کا

مطلب یہ ہے کہ یورپی کلچر میں فرد کی انفرادیت کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے - ہندوستان اور یونان میں کردار کے بجائے مثالی نمونے اُبھرے لیکن یورپ کرداروں کا ذخیرہ ہے اور ان میں سے ہر کردار کولمبس کی طرح اپنی دھرتی سے منقطع ہو کر سفر کرتا اور نئی نئی دنیاؤں کو دریافت کرتا ہے - گویا یورپی کلچر کے فرد میں ایک بیقرار روح موجود ہے جو خواہش کی بیقراری کے لیے ایک علامت ہے - مثالی نمونے اس کلچر میں نمودار ہوتے ہیں جو فرد کو معاشرے کا تابع مہمل بنا دیتا ہے جب کہ کردار اپنے معاشرے سے ہردم متصادم رہتا ہے - ہندوستانی فضا میں لنگ کی پوجا کا تصور عام تھا اور انسان خود کو فطرت سے منسلک محسوس کرتا تھا ، بعینہ جیسے پودا دھرتی سے جڑا ہوتا ہے - لیکن یورپی کلچر میں "ماں اور بچے" کا رشتہ اُبھرا ہے جو دراصل کلچر میں "مستقبل" کے عنصر کی پیدائش پر دال ہے - بقول شپنگلر : مغربی کلچر کی روح ایک بے پایاں احساس تنہائی میں مبتلا ہے - فرد اور معاشرے کے درمیان ہی نہیں ، فرد اور فرد بلکہ فرد کی داخلی اور خارجی دنیا کے درمیان بھی بڑا فاصلہ ہے - اس کلچر میں "کھڑکی" کو بڑی اہمیت حاصل ہے ، کیونکہ کھڑکی تجربے کی گہرائی کی علامت ہے اور انسان کی اس خواہش کا اعلامیہ ہے کہ وہ زندان سے باہر نکل کر لامحدود کا نظارہ کرے - یورپی کلچر کا ایک اور وصف اس کا تحرک اور جہت ہے - یہ بات مغربی موسیقی میں بہت نمایاں ہے جہاں یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ایک پوری فوج بینڈ کی آواز سے ہم آہنگ ہو کر کسی منزل کی طرف ایک ساتھ قدم بڑھا رہی ہو - اسی طرح مصوری میں تناظر کا شدید احساس نمایاں ہے جو فاصلے کے عنصر کو اور بھی گہرا کر دیتا ہے - ادب میں صورت یہ ہے کہ مغربی کلچر میں پیدا ہونے والا "المیہ" بنیادی طور پر ایک فرد کی داستانِ عروج و زوال ہے جب کہ کلاسیکی "المیہ" واقعات کی اساس پر استوار ہوتا ہے - یورپی ڈراما حرکت ہی حرکت ہے ، جب کہ مشرقی ڈراما انفعالیت ہی انفعالیت! ایک گہرا احساسِ تنہائی اور فاصلے کا شعور کلاسیکی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے ، کیونکہ وہاں ہر شے قریب ہے اور درخت زمین کا اور فرد معاشرے کا سہارا لیتا ہے جب کہ یورپی کلچر میں ایک داخلی تشنج ہے ، فاصلہ ہے ، ایک گہرا احساسِ تنہائی ہے ، تحرک کا احساس اور سمت کا شعور ہے اور یہ یقین بھی ہے کہ مراجعت ممکن نہیں - بحیثیت مجموعی مغربی

کلچر کا فرد سوچ کے آشوب میں مبتلا ہے اور تغیر اور حرکت کو سمجھ نہیں پاتا ۔ وہ بجائے خود قوت کی ایک قاش ہے ، خواہش کا ایک ٹکڑا ہے اور یہ قوت ، یہ خواہش ، کسی مقصد کی ڈور سے بندھی ہوئی ایک خاص سمت میں اُسے لیے جا رہی ۔ فاؤسٹن کلچر کا فرد ''میں'' کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ایک بے قرار ، متحرک ، خواہشات کی زد میں آئی ہوئی ''میں'' اور جس بڑی ''میں'' سے اس کا سامنا ہے وہ بھی منفعل نہیں بلکہ فرد ہی کی طرح فعال ہے ! لہذا یہ فرد اپنے طور پر لامحدود کے بارے میں نتائج کا استخراج کرتا ہے اور اپنی ''خودی'' پر انحصار کرکے پوری کائنات کے روبرو سینہ تان کر کھڑا ہو جاتا ہے ۔

اپنے ''خطبات'' میں علامہ اقبال نے شپنگلر کے اس نظریے کو تو مان لیا کہ مغربی کلچر اصلاً کلاسیکی کلچر کی ضد تھا تاہم اُنھوں نے شپنگلر کی اس بات کو نہیں مانا کہ ہر کلچر ایک جزیرے کی طرح باقی کلچروں سے کٹا ہوتا ہے ۔ اس سے علامہ اقبال کا مقصود فقط اس بات کا اظہار تھا کہ اسلامی کلچر ہی نے مغربی کلچر کو کروٹ دی ہے اور اگر شپنگلر کو مغربی کلچر کلاسیکی کلچر کی ضد نظر آیا ہے تو مغربی کلچر کا یہ وصف بھی دراصل اس بغاوت ہی کا نتیجہ ہے جو مسلمانوں نے یونانی افکار کے خلاف کی تھی ۔ مراد یہ کہ مغربی تہذیب اور اس کی 'جہت' مغربی علوم اور ان کا پھیلتا ہوا اُفق ، مغربی اندازِ فکر اور اس کا استقرائی اور تجزیاتی انداز — یہ سب کچھ مغربی تہذیب کے فروغ سے پہلے اسلامی تہذیب میں موجود تھا اور وہیں سے سلطنت کی طرح دست بدست ہوتا ہوا مغرب کے ہاتھوں میں آیا ۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات شپنگلر کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اگر وہ اس بات کو مان لیتا تو اس کا وہ سارا نظریہ ہی باطل قرار پاتا جو نہ صرف مختلف ثقافتوں کے درمیان ایک مستقل خلیج قائم رکھنے کا داعی ہے بلکہ ثقافتوں کے ایک دوسری پر اثرات مرتسم کرنے کی حقیقت کو بھی نہیں مانتا ۔ مگر اقبال اصولی طور پر اس بات کے حق میں تھے اور یہی حقیقت پسندانہ رویہ بھی ہے ۔ بے شک اقبال نے دبی زبان سے اسلامی کلچر پر مجوسی کلچر کے چھلکے کا وجود تسلیم کیا مگر وہ کہتے تھے کہ یہ چھلکا اس اسلامی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا جو اس کے نیچے ہمیشہ سے موجود رہا ہے ۔ یوں دیکھیے تو اقبال نے مجوسی کلچر اور یورپی کلچر کے فرق کو تسلیم کیا مگر اسلامی کلچر اور یورپی

کلچر کو ایک ہی تہذیبی تسلسل کی مختلف کروٹیں قرار دیا ۔ مگر کیا واقعی مجوسی کلچر یورپی کلچر سے کوئی مختلف شے تھا اور کیا یہ بات واقعتاً درست ہے کہ اسلامی کلچر نے اس مجوسی کلچر کو جھٹک کر اپنے اُوپر سے الگ کیا تو وہ اپنے اصل روپ میں دکھائی دیا ؟

واضح رہے کہ مجوسی کلچر سے شپنگلر کی مراد وہ مشترکہ کلچر تھا جو مشرقِ وسطیٰ کے مذاہب یعنی یہودیت ، عیسائیت ، زرتشتی مذہب اور اسلام سے منسلک تھا ، جس کا مطلب یہ ہے کہ مجوسی کلچر کا علاقہ ایران ، شام ، فلسطین اور جزیرہ نما عرب سے لے کر مصر تک پھیلا ہوا تھا ۔ مگر جب اس سارے علاقے کے کلچر کے خدوخال کو دیکھا جائے تو اس کے اوصاف قریب قریب وہی نظر آتے ہیں جو اسلامی کلچر سے خاص تھے اور جو بعد ازاں اسلامی کلچر کی وساطت سے مغربی کلچر میں نمودار ہوئے ۔ لہٰذا مغربی کلچر مجوسی کلچر کی ضد نہیں بلکہ اس کی توسیع ہے ۔ اقبال نے یہ کیا کہ ایک طرف تو مجوسی کلچر اور اسلامی کلچر میں حدِ فاصل قائم کی ، دوسری طرف اسلامی کلچر اور مغربی کلچر میں مماثلت دریافت کی ۔ زیرِ نظر مطالعہ کے لیے اقبال کا یہ نظریہ کہ اسلامی کلچر کے اثمار ہی مغربی کلچر تک پہنچے ہیں اور اس لیے مغرب کے تجزیاتی ، استقرائی اور عقلی رویے اسلامی تہذیب کی روح سے متصادم نہیں ، بے حد خیال انگیز ہے کہ اس سے اقبال پر خرد دشمنی کا الزام باطل ہو جاتا ہے ۔ تاہم اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ اسلامی کلچر نے مجوسی کلچر کی بعض رسوم اور ظواہر کو تو مسترد کیا مگر اس کی ذہنی اور فکری جہات سے قطع تعلق نہ کیا ۔ وجہ یہ کہ مجوسی روح اپنے مرزبوم کا ثمر تھی اور یہی مرزبوم اسلامی کلچر کو بھی ورثے میں ملا تھا ۔

مرزبوم کا ذکر آیا ہے تو اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ مجوسی کلچر کو ان علاقوں میں فروغ ملا جن میں زیادہ تر صحرا تھے یا پھر سطح مرتفع تھی جو ایک بے سنگِ میل منطقے کی صورت میں چاروں طرف پھیلی ہوئی تھی ۔ بے شک اس خطۂ ارضی میں "زرخیز ہلال" (Fertile Crescent) کا علاقہ بھی تھا ، مگر پورے علاقے کے تناظر کو ملحوظ رکھیں تو یہ "زرخیز ہلال" محض ایک نخلستان ہی کی صورت میں نظر آئے گا ۔ صحرا کی صورت یہ ہے کہ اس میں تمام سمتیں یکسر ناپید ہو جاتی ہیں اور صحرا میں سفر کرنے والے کے لیے اس کے سوا اور کوئی

چارۂ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے مقام کا تعین آسمان کے حوالے سے کرے ۔ اسی لیے مجوسی کلچر میں آسمانی ڈرامے نیز آسمانی مظاہر ، کو اس قدر اہمیت ملی ہے ۔ صحرا بھی سمندر ہی کی طرح ہوتا ہے ، اس فرق کے ساتھ کہ سمندر میں پانی کی لہریں ہوتی ہیں اور صحرا میں ریت کی موجیں ۔ ورنہ جس طرح سمندر میں سمت باقی نہیں رہتی اور مسافر کو قطب ستارے کی مدد سے اپنے مقام کا تعین کرنا پڑتا ہے بالکل اسی طرح صحرا کا باسی بھی زمینی نشانات سے اپنے مقام کا تعین نہیں کر سکتا اور آسمانی مظاہر مثلاً سورج اور چاند کے طلوع و غروب یا ستاروں کے حوالے سے سمت دریافت کرتا ہے ۔ پھر جس طرح سمندر میں کشتی یا جہاز کے سوا سفر ممکن نہیں ، اسی طرح صحرا میں اُونٹ کے بغیر سفر محال ہے ۔ چنانچہ اسی لیے اُونٹ کو سفینۃ الصحرا" کا لقب ملا ہے کہ اُونٹ بھی کشتی ہی کی ایک صورت ہے ۔ مجوسی کلچر کے باشندوں کو ایک تو پانی کے سمندر تک رسائی حاصل تھی ، دوسرے وہ ریت کے سمندر میں مصروفِ خرام رہتے تھے اور بقول غالب : بحر اگر بحر نہ ہوتا تو بیابان ہوتا ۔ لہٰذا اُنھوں نے ایک طرف بادبانی کشتی اور دوسری طرف صحرائی اُونٹنی کا سہارا لیا اور ایک مسلسل سفر یا سیاحت کی عادت ڈال لی ۔ یہی سیاحت پسندی اسلامی کلچر کا بھی امتیازی وصف ہے اور یورپی کلچر کا بھی ۔ لہٰذا جہاں یورپ والوں نے کئی امریکہ دریافت کیے وہاں مجوسی کلچر اور پھر اسلامی کلچر سے وابستہ لوگوں نے بھی ایک مستقل سفر ہمیشہ اختیار کیا ۔ عرب جہاز راں کہاں کہاں نہیں گئے ۔ فونیشیا والوں نے پورے بحیرۂ روم کو تختۂ مشق بنایا ۔ مصر کے ڈیلٹا والوں نے مینیز (Menes) کے زمانے ہی میں سمندر کو عبور کر کے کرٹین یا منوان تہذیب کی بنیاد رکھ دی تھی ۔ اسی طرح سمیریا کے باشندوں نے مصر سے لے کر ہندوستان تک کے سارے علاقے میں تجارت کی ۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ جب کوئی کلچر زمین سے پوری طرح وابستہ ہوتا ہے تو اس سے متعلق لوگ کھیتی باڑی کرتے ہیں اور ان کے ہاں زرعی کلچر کا پورا نظام اُبھر آتا ہے ، لیکن جب کوئی کلچر اپنے اندر تحرک اور جہت پیدا کرتا ہے تو تجارت کو فروغ ملتا ہے ۔ تجارت کے لیے ذہن کی چمک دمک ، نفع نقصان کا شعور ، انفرادیت کا احساس اور موجود کو واقعی سمجھنے کا رجحان بہت ضروری ہے ورنہ سفر محض سنیاس کی صورت اختیار کر لے گا ۔ چنانچہ مجوسی کلچر اور اس کے بعد اسلامی کلچر

میں زمین کے ابھار کو اہمیت ملی ہے۔ موجود کو واقعی متصور کیا گیا ہے اور سمت کا تعین اس لیے کیا گیا ہے کہ شخصی اور قومی سطحوں پر ذات کا تشخص ہو سکے - زرعی معاشرے میں رہنے والا شخص اپنے معاشرے سے پوری طرح وابستہ ہوتا ہے - ذات پات ، پیشہ ، مذہب اور دنیاوی مقام کے اعتبار سے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہاں کھڑا ہے ، لیکن صحرا کے متحرک معاشرے میں اس شخص کے لیے معاشرے کا تابع مہمل ہونا ممکن نہیں ہوتا - لہٰذا وہاں ''فرد'' جنم لیتا ہے - فرد اس لیے بھی جنم لیتا ہے کہ سفر کرنے والے گروہ کو ایک رہبر یا لیڈر کی ضرورت ہمیشہ محسوس ہوتی ہے ، بعینہ جیسے آسمان پر اُسے سورج یا قطب ستارہ ایسے رہبروں کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ صحرا کے تناظر میں اپنے ''مقام'' کا تعین کر سکے - یہی وجہ ہے کہ مجوسی کلچر اور اس کے بعد اسلامی کلچر میں ''فرد'' پیدا ہوا جو معاشرے سے وابستہ بھی تھا اور اس سے آزاد بھی ! غزل کے اس شعر کی طرح جو پوری غزل سے وابستہ ہونے کے باوصف اپنی منفرد حیثیت میں ہمیشہ باقی رہتا ہے - اس سے یہ بات بھی آئینہ ہو جاتی ہے کہ مشرقِ وسطیٰ میں غزل ایسی صنفِ شعر کو کیوں فروغ ملا - بہرکیف فرد کی انفرادیت کی نمود مجوسی کلچر اور پھر اسلامی کلچر کا طرۂ امتیاز ہے (عرب کا باشندہ بنیادی طور پر انفرادیت پسند تھا اور ہے) اور یہی وصف مغربی کلچر کو بھی حاصل ہے کہ وہاں بھی فرد نے ہمیشہ اپنی انفرادیت کا تحفظ کیا ہے -

مجوسی کلچر میں آسمان ایک مستقل حیثیت رکھتا تھا اور اس میں جا بجا نشانیاں تھیں مگر زمین پر ریت کے ٹیلوں کا لامتناہی سلسلہ سدا اپنی صورت بدلتا رہتا تھا - تاہم زمین پر دو ''نشانیاں'' مستقل نوعیت کی بھی تھیں - ایک کھجور ، دوسرا اُونٹ ، اور ان دونوں نے مجوسی کلچر کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کیا ، مثلاً کھجور کی ہیئت کو میناروں نیز عربوں کے لباس کی مخصوص تراش خراش میں بآسانی مشاہدہ کیا جا سکتا ہے - اسی طرح اُونٹوں کی پوری قطار گزرتے ہوئے لمحات کے تسلسل کو سامنے لاتی ہے - چنانچہ مجوسی کلچر میں اگر زماں کا ایک حرکی تصور پیدا ہوا ہے تو اس کا نہایت گہرا تعلق کارواں کے سفر سے بھی ہے - کلاسیکی کلچر میں زماں کا تصور ''اب'' کے مرکزی نقطے کو عبور کرنے پر قادر نہیں تھا ، لیکن مجوسی کلچر میں پورے قبیلے کے مسلسل سفر نے زماں کے تینوں منطقوں کا احساس دلایا - چنانچہ حال کے علاوہ ماضی اور مستقبل سے بھی وابستگی پیدا ہوئی اور ان تینوں کے ازلی و ابدی تسلسل

کا ادراک کیا گیا ۔ جیسا کہ سب کو علم ہے ، مجوسی کلچر میں شجرۂ نسب کی روایت نے جنم لیا جو ماضی سے رشتہ استوار کرنے ہی کی ایک کاوش تھی ۔ اولٹوں کی قطار سے اس کی مماثلت بھی قابلِ غور ہے ۔ اسی طرح اس کلچر کے تحت ''قیامت'' کے تصور کو رواج ملا جو تاریخ کی مستقبل بعید تک توسیع کا اعلامیہ تھا ۔ واضح رہے کہ خود مجوسی کلچر اس قدیم ارضی تہذیب سے پھوٹا تھا جو کسی زمانے میں پورے افریشیا کی تہذیب تھی ، مگر پھر جب موسمی تبدیلیوں کے باعث بڑے بڑے صحرا وجود میں آ گئے تو اس کے اثرات ''زرخیز ہلال'' کی تہذیبوں مثلاً سمیریا اور مصر وغیرہ میں تو برقرار رہے مگر باقی سارے خطے پر آوارہ خرام قبائل کا کلچر مسلط ہوتا چلا گیا ۔ یہ لیا کلچر مجوسی تاریخ کے حرکی تصور سے فیض یاب اور فرد کی انفرادیت کے ظہور سے عبارت تھا ۔

بحیثیت مجموعی مجوسی کلچر کی سطح تخلیقی تھی ۔ وہ اس طرح کہ جو کلچر پوری طرح زمین سے وابستہ ہو جائے اس پر جمود طاری ہو جاتا ہے اور ایک مادی نقطۂ نظر اس قدر غالب آ جاتا ہے کہ وہ تخلیقی طور پر فعال نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح ہر وہ کلچر جو زمین سے خود کو پوری طرح منقطع کر لیتا ہے محض ہوا میں معلق ہونے کے باعث تخلیقی طور پر بانجھ ہو جاتا ہے ۔ مجوسی کلچر کا امتیازی وصف یہ تھا کہ اس نے زمین اور جسم کی تطہیر پر زور دیا ، یعنی ارض کو آسمان سے ہم رشتہ کر دیا ۔ یہی فن کا طریق بھی ہے کہ وہ جسم کو اس کے بوجھ سے آزاد کرکے ارفع اور سبک اندام بنا دیتا ہے ۔ مجوسی کلچر میں سے دنیا کے بڑے بڑے مذاہب کی نمود اس کے تخلیقی رخ ہی کا کرشمہ تھا اور یہی تخلیقی رخ اسلامی کلچر میں بھی نمودار ہوا کیونکہ دونوں کی مرزبوم ایک ہی تھی ۔ شپنگلر نے مجوسی کلچر کی اصل روح کو پیش نہیں کیا ۔ یہ کام اقبال نے سرانجام دیا جب اُنھوں نے مجوسی کلچر کے چھلکے کو تو مسترد کر دیا مگر اس کے مغز کو قبول کر لیا اور پھر دیکھا کہ یہی مغز اسلامی کلچر میں بھی موجود تھا ۔ تب اُنھوں نے اس بات کا اظہار کیا کہ یورپی کلچر نے جس روح اور اس کی جہت کا مظاہرہ کیا تھا وہ اصلاً اسلامی کلچر ہی کی روح تھی ۔ اس حوالے سے اقبال نے عقلی اور استقرائی رویے کو بھی اسلامی کلچر ہی کا ثمر قرار دیا اور کہا کہ یہی ثمر مسلمان مفکرین کے ذریعے یورپ تک پہنچا تھا اور پھر نشاۃ الثانیہ کے سلسلے میں ایک بہت بڑا محرک بن گیا تھا ۔

اقبال اور وحدت ملی

محمد ریاض

وحدت ملی کے اجزاء و عناصر :

آج کل سیاسیات کی کتابوں میں وطن اور قوم کے کئی مادی عناصر بتائے جاتے ہیں ۔ مگر اقبال نے اسلامی تعلیمات کے مطابق ہمیں وحدت ملی کے روحانی اور دینی عناصر کی طرف متوجہ کیا ہے ۔ ایک جغرافیائی وطن کی احتیاج مسلّم ہے ۔ مگر مسلمان اس خطہ زمین سے محبت رکھنے کے باوجود اس کا پابند نہیں ہو جاتا ۔ وہ رب العالمین پر ایمان رکھتا ہے اور رحمۃ اللعالمین کی اُمت کا جزو بنتا ہے ۔ لہذا سارے جہاں کے انسانوں سے بالعموم اور مسلمانوں سے بالخصوص اس کی وابستگی غیر متزلزل رہتی ہے ۔ 'مذہب' کے عنوان سے ایک قطعے میں علامہ اقبال نے اس نکتے کو واضح کیا ہے کہ مسلمانوں کی ملت اور قومیت کی بنیاد روحانی اور دینی ہے اور وہ ملک یا نسب پر منحصر نہیں ۔ لہذا مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ دین کا دامن مضبوطی سے تھامے رہیں :

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دین ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی[1]

مندرجہ بالا قطعے کا آخری شعر خصوصیت کے ساتھ توجہ طلب ہے ۔ اقبال فرماتے ہیں کہ دامن دین کو مضبوطی سے پکڑنے سے مسلمانوں کو

۱۔ ''بانگ درا'' ، ص ۲۷۹ ۔

جمعیت اور اتحاد نصیب ہوتا ہے اور اس سے ان کی ملت عالم وجود میں آتی ہے کیوں کہ منتشر اور غیرمتحد افراد کسی ملت کی تشکیل نہیں دے سکتے۔

اقبال نے ملت اسلامیہ کے بنیادی عناصر ایسے دو عقائد بتائے ہیں جن کے بارے میں مسلمانوں کے کسی فرقہ یا گروہ کو کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ ان عقائد کو ہم توحید اور رسالت ، (ختم نبوت) کے نام سے جانتے ہیں۔ ان دو عقائد کی حضرت علامہ اقبال نے بڑی دل پذیر تعبیرات پیش کی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اگر مسلمان ان دو عقائد کے مضمرات کی طرف متوجہ رہیں تو ان میں اختلافات پیدا ہی نہیں ہو سکتے۔

توحید :

توحید کے عام معانی یہ ہیں کہ خدائے واحد کی ذات اور صفات کو ممتاز جانا جائے ، خدا کی ہی عبادت کی جائے اور دنیا کے ہر کام میں اس کو دخیل سمجھا جائے اور کسی غیر کو اس کی ذات یا صفات میں شریک نہ سمجھا جائے۔ اقبال کو ان معانی سے انکار نہیں مگر وہ خاص معانی پر بھی توجہ دلاتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک خدا کو ماننے والی اُمت فکر و عقیدہ کی طرح عمل اور پالیسی میں بھی متحد و متفق رہتی ہے۔ اقبال کے نزدیک خالص توحید کا عقیدہ اس وقت صرف مسلمانوں کی متاع ہے کیوں کہ دوسرے ادیان والوں نے چشمہ توحید کو گدلا کر رکھا ہے۔ مگر اس عقیدے کا لازمہ یہ ہے کہ مسلمان فکر کے ساتھ ساتھ عمل کے اعتبار سے بھی متحد ہوں اور ان کی قومی پالیسیوں میں انتشار اور پراگندگی نظر نہ آئے۔ حضرت علامہ نے ذیل کے معنی خیز قطعے کا عنوان ، توحید رکھا ہے :

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے ؟ فقط اک مسئلہ علم کلام
روشن اس ضو سے اگر ظلمت کردار نہ ہو
خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
میں نے اے میر سپہ تیری سپہ دیکھی ہے
قل ھواللہ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ ! اس راز سے واقف ہے نہ مُلا نہ فقیہہ
وحدت افکار کی بےوحدت کردار ہے خام

قوم کیا چیز ہے ، قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام[۲]

اقبال فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کا مستقل نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ عقیدہ توحید کی نشر و اشاعت کرتی رہے ۔ اُنھوں نے توحید کی دیگر برکات پر بھی لکھا ہے جیسے موحد غیراللہ کے آگے گردن نہیں جھکاتا ، وہ غم و حزن سے محفوظ رہتا ہے اور غیرمعمولی قوت ایمان سے مالا مال ہوتا ہے ۔ مگر توحید کے وحدت آمیز پہلو پر اُنھوں نے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے ۔ مثنوی رموز بے خودی کے آخر میں اُنھوں نے اخلاص یا توحید نام کی سورت (۱۱۲) کی ایک بصیرت افروز تفسیر بھی لکھی ہے ۔ اس تفسیر کا مدعا یہ ہے کہ عقیدہ توحید نے مسلمانوں کو ایک متحد ، مستقل اور بے نظیر ملت بنایا ہے ۔ آئیے سورہ مذکور کی آیات پر ملی نقطہ نگاہ سے غور کریں :

قل ھواللہ احد	آپ کہیں کہ اللہ ایک ہے
اللہ الصمد	اللہ بے نیاز ہے
لم یلد و لم یولد	نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا ہے ۔
و لم یکن لہ کفواً احد	اور اس کی برابری کا دوسرا کوئی نہیں ۔

اقبال نے ان چاروں آیات کی تفسیر میں جو باتیں لکھی ہیں ، ان کے اہم نکات یہ ہیں : پہلی آیت 'قل ھواللہ احد' کی توضیح میں وہ فرماتے ہیں کہ تخلقوا با اخلاق اللہ کے مطابق مسلمان اللہ کے اخلاق اور طریقہ اپنائیں اور خدائے واحد پر کامل ایمان رکھنے کی مناسبت سے خود متحد اور متفق بنیں ۔ دوسری آیت 'اللہ الصمد' کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں استغنا برتیں ۔ بحیثیت فرد کے اپنے پاؤں پر کھڑے ہوں اور قوم کی حیثیت سے بھی دوسروں کے دست نگر نہ بنیں ۔ تیسری آیت کریمہ 'لم یلد و لم یو لد' مسلمانوں کو محدود وطنیت ، ذات ، رنگ ، نسل ، زبان اور اس قبیل کی ان تمام نسبتوں سے آزاد رہنے کا درس دیتی ہے جنھیں

۲- ''ضرب کلیم'' ، ص ۲۵ ۔

غیر مسلم ماہرین سیاسیات قومیت کے اجزاء بتاتے ہیں - فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کی ملت ، ایک عالمگیر ملت ہے - چوتھی آیہ مبارکہ 'و لم یکن لہ کفواً احد' میں مسلمانوں کو ایک بے نظیر اور ممتاز قوم بننے کا اشارہ ملتا ہے کیوں کہ توحید خالص کی علم بردار ملت ، غیر توحیدی قوموں کے شبیہ نہیں ہوتی - خلاصہ یہ کہ مسلمان قوم کو متحد ، بے نیاز ، قیود و حدود سے آزاد اور دوسری اقوام سے ممتاز ہونا چاہیے اور سورہ اخلاص ان ہی امور کی طرف اشارہ کرتی ہے -

رسالت :

ہر نبی و رسول نے ایک ملت و قوم کی تشکیل کی ہے مگر آخری نبی حضرت محمد مصطفٰی صلی اللہ علیہ وسلم ، رسالت و نبوت کی اور ہی شان ہے کیوں کہ آپ ختم نبوت اور عالمی رسالت کے حامل تھے - عقیدہ ختم نبوت کا لازمہ ہے کہ مسلمان متحد رہیں اور اپنے دین کی تجدید پر توجہ دیں یعنی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں زندگی کے نئے مسائل کا حل تلاش کرتے رہیں - اقبال نے اپنے سات انگریزی خطبات میں سے ایک خطبہ نظام اسلام کی حرکت پزیری کے لیے مخصوص کیا ہے - علامہ مرحوم نے اس خطبے میں قرآن مجید ، حدیث و سنت رسول ، اجماع اور قیاس (اجتہاد) کی مدد سے تجدید دین کے اصول بتائے ہیں - اقبال نے رسالت محمدیہ کی مخصوص صورت (ختم نبوت) کو توحید کے بعد مسلمانوں کے اتحاد کا بہت بڑا موجب قرار دیا ہے - اقبال کے معنوی مرشد مولانا جلال الدین رومی (وفات ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کے سات خطبات میں ایک خطبے میں رومی نے یوں فرمایا ہے کہ سنت رسول مسلمانوں کے اتحاد کا موجب رہی ہے اور رہے گی - حضرت علامہ اقبال نے اس بات کو ختم نبوت ، حدیث و سنت اور عشق رسول وغیرہ کے حوالے سے بار بار سمجھانے کی کوشش کی ہے - اقبال عصر حاضر میں عشق رسول کے بہت بڑے مبلغ تھے - اُنھوں نے نبی اکرم کی ذات سے حقیقی اُنس و وفا رکھنے کو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی پراگندگی کا مداوا بتایا ہے - جواب شکوہ کے آخری چار بند اقبال نے اسی درس کے لیے مخصوص کیے ہیں کہ عشق رسول ہی مسلمانوں کے اتحاد اور ان کے معنوی ارتقاء کا موجب ہے :

مثل بو قید ہے غنچے میں پریشاں ہو جا
رخت بردوش ہوائے چمنستاں ہو جا

ہے تنک مایہ تو ذرے سے بیاباں ہو جا
نغمۂ موج سے ہنگامۂ طوفاں ہو جا
قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسم محمدؐ سے اُجالا کر دے
ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو
چمن دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو
بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو
خیمہ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبض ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے
دشت میں، دامنِ کہسار میں، میدان میں ہے
بحر میں، موج کی آغوش میں طوفان میں ہے
چین کے شہر، مراقش کے بیابان میں ہے
اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے
چشمِ اقوام یہ نظارہ ابد تک دیکھے
رفعتِ شانِ، رفعنا لک ذکرک، دیکھے
مردمِ چشم زمین یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمہارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیٔ مہر کی پروردہ، ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اسی نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح
عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تیری
مرے درویش! خلافت ہے جہانگیر تری
ماسوا اللہ کے لیے آگ ہے تکبیر تیری
تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تیری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا، لوح و قلم تیرے ہیں[۳]

۳۔ ''بانگ درا''، ص ۲۳۱ - ۲۳۲ -

اقبال نے مسلمانوں کو عشقِ رسول کی طرف متوجہ کرنے کے لیے بعض بزرگانِ دین کا ذکر عاشقانِ رسول کے طور پر کیا ہے مثلاً حضرت ابوبکر صدیقؓ ، حضرت بلالؓ ، حضرت سلمان فارسیؓ ، حضرت کعبؓ ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ ، لواسہ رسول حضرت علی زینبی (ابنِ زینب و ابو العاصؓ) ، امام مالک ، بایزید بسطامی اور امام بوصیری وغیرہ کا ۔ توحید و رسالت کے عقائد کے ساتھ کئی دیگر عقائد اور شعائر منسلک ہوکر مسلمانوں کی وحدت ملی کو عملی بناتے ہیں ، مذکورہ نظم میں اقبال نے فرمایا ہے :

منفعت ایک ہے اس قوم کی ، نقصان بھی ایک
ایک ہی سب کا نبیؐ دین بھی ، ایمان بھی ایک
حرمِ پاک بھی ، اللہ بھی ، قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں ؟[۴]

قرآن مجید اور احادیثِ رسولؐ میں مسلمانوں کی وحدتِ ملی کی واضح تلقینات اور ہدایت موجود ہیں ۔ مسلمان ایک دوسرے کے بھائی بھائی قرار دیے گئے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر بھائیوں کے درمیان اختلاف ہو ، تو دوسرے بھائیوں کو کوشش کرکے اسے رفع کر دینا چاہیے (آیہ ۱۰ سورہ ۴۹) ۔ آنحضرت نے مسلمانوں کو کسی عمارت کی اینٹوں کے شبیہ بتایا ہے کہ ہر اینٹ دوسری اینٹ کو سہارا دیتی ہے ۔ اسی طرح ہر مسلمان دوسرے مسلمان کو سہارا دیتا ہے اور اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے ۔ مکہ مکرمہ سے یثرب یعنی مدینہ منورہ میں ہجرت فرما کر نبی اکرمؐ نے مہاجرین اور انصار کے درمیان جو رشتہ مواخات قائم کیا تھا ، وہ اس اخوت کا عملی نمونہ تھا ۔ اسلام سے قبل عربوں کا انتشار ایک معلوم امر تھا ۔ وہ کئی قبیلوں میں منقسم تھے ۔ نبی اکرم نے اسلامی تعلیمات کے ذریعے انھیں ایک مثالی اتحاد کا حامل بنایا ۔ وہ آپس میں بے حد مہربان تھے ، مگر باطل قوت کے خلاف سینہ سپر ہونا ان کا معمول تھا (قرآن مجید

۴۔ ''بانگ درا'' ، ص ۲۲۴ ۔

۲۹ - سورہ ۴۸) -

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن[۵]

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ انسان جو مختلف قبیلوں اور قوموں سے منسوب ہیں ، یہ محض شناخت کی سہولت کی خاطر ہے اور یہ نسبت کسی طرح بھی باعث فضیلت نہیں ۔ کیوں کہ فضیلت تو تقویٰ اور خدا ترسی کے ذریعے ہاتھ لگتی ہے (۴۹/۱۳) ۔ خدائے تعالیٰ مسلمانوں کو یہ احساس یاد دلاتا ہے کہ اس نے انھیں بھائی بھائی بنایا ہے حقیقت یہ ہے کہ حقیقی اسلامی معاشرہ وہ ہے جس میں اتحاد و اتفاق ہو ، ملتی یک جہتی ہو اور بقول اقبال اخوت ، حریت اور مساوات کا دور دورہ ہے ۔ البتہ مسلم حیات اجتاعیہ کے ان سہ گانہ اصولوں کی کسی قدر وضاحت ضروری ہے کیوں کہ موجودہ زمانے میں ان الفاظ کے معانی دگرگوں ہوگئے ہیں ۔ اخوت یعنی بھائی چارہ ۔ مسلمان معاشرے کے لوگ ایک دوسرے کو بھائی جانتے ہیں اور ادنیٰ اعلیٰ و بالغ مسلمان بھی قابلِ توجہ مانا جاتا ہے ۔ اور کسی ایک کا فیصلہ دوسروں کے لیے قابلِ احترام ہونا چاہیے ۔ اقبال نے مثنوی رموزِ بے خودی میں حضرت ابو عبیدہ ثقفیؓ کا ایک واقعہ نظم کیا ہے ۔ اس جنگ کے دوران ایرانی افواج کا ایک اعلیٰ افسر ، جابان ، ایک مسلمان سپاہی کے ہاتھ اسیر ہوا مگر کسی حیلے بہانے سے اس نے مسلمان سپاہی سے جان کی امان حاصل کر لی ۔ جابان کی اصلیت سے جب مسلمان آگاہ ہوئے تو اُنھوں نے حضرت ابو عبید ثقفیؓ سے مطالبہ کیا کہ اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ اس نے دھوکے سے امان حاصل کی تھی ۔ مگر مسلمانوں کے سپہ سالار نے اس مطالبے سے اتفاق نہ کیا ۔ اُنھوں نے فرمایا کہ جابان کو ہمارے ایک مسلمان بھائی نے پناہ دی ہے ، لہذا ہم پر واجب ہے کہ اس کے فیصلے کا احترام کریں ۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اخوت کا عملی پہلو یہی ہے جو اسلام کے شورائی نظام میں پنپتا رہا ہے ۔ حریت یعنی آزادی ۔ یہ آزادی بڑی جامع ہے یعنی گفتار اور عمل کی آزادی ۔ اسلام نے انسانوں کی بامقصد حریت کا تصور دیا اور مسلم معاشرے میں

۵- ''ضربِ کلیم'' ، ص ۴۵ -

اسے نافذ کیا ۔ چنانچہ خدا و رسول کے احکام کی پابندی کے تحت مسلم معاشرہ ہر قسم کی تمدنی اور معاشرتی حریت کا حامل ہے ۔ موجودہ دور میں حریت کو جمہوریت کہہ سکتے ہیں مگر اقبال کو مغربی طرز کی "بے مادر و پدر" جمہوریت پسند نہ تھی مثلاً فرمایا :

جو دونیٔ فطرت سے نہیں لائقِ پرواز
اس مرغک بیچارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریلِ امیں کا
ہر فکر نہیں طائرِ فردوس کا صیّاد
اس قوم میں ہے شوخیٔ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادیٔ افکار ہے ابلیس کی ایجاد[6]

یا

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ[7]

مساوات یعنی برابری ۔ اس سے مراد قانون کی نظر میں برابری ہے ۔ اسلام کی رو سے معاشرے کا ہر چھوٹا یا بڑا شخص قانون کے سامنے جواب دہ ہے ۔ تاریخِ اسلام میں ایسے واقعات کی کمی نہیں جن کی رو سے معمولی سے معمولی مظلوم کی داد رسی کی گئی اور اعلیٰ سے اعلیٰ ظالم کو مناسب سزا دی گئی ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اخوت ، حریت اور مساوات کے اصولوں پر کاربند اور توحید و رسالت کے عقائد کے تقاضوں پر متوجہ ملتِ اسلامیہ کو ، ہر اسلامی ملک اور پورے عالمِ اسلام کے پیمانوں پر متحد اور متفق رہنا ضروری ہے :

۶- "بالِ جبریل" ، ص ۲۲۲ -
۷- "ضربِ کلیم" ، ص ۷۵ - ۷۶ -

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملّت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوت بازو
آتی نہیں کچھ کام یہاں عقل خداداد[8]

اسی لیے وہ بار بار زور دیتے ہیں کہ دامن دین کو مضبوطی سے تھاما جائے :

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو
ملک و ملّت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر[9]

پس پاکستان کے مسلمانوں کو اقبال نے دو طرح کی وحدت اور یکجہتی کا درس دیا ہے ایک ملکی حد تک یعنی پاکستان بھر کے مسلمان ایک دوسرے کو بھائی بھائی جانیں اور ہر قسم کی علاقائی اور ذات یا برادری کی حدود سے آزاد ہو کر اسلامی اخوت کا مظاہرہ کریں ۔ دوسرے یہ کہ یہاں کے مسلمان عالمِ اسلام کے دیگر ممالک کے ساتھ ممکنہ حد تک تعاون اور اتحاد رکھیں اور دوسروں کے رنج و مسرت میں اپنے آپ کو برابر کا شریک جانیں ۔ تقسیمِ ہند سے قبل کے برصغیر اور اس کے بعد پاکستان کے مسلمان عالمی سطح پر مسلمانوں کے ساتھ اتحاد میں پیش پیش رہے ، مگر ملکی پیمانے پر مثالی اتحاد میں ابھی مزید کوششیں کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ بعض غیر اسلامی تصورات اس کے سد راہ بن جاتے ہیں ۔ اقبال کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں لوگوں کا انفرادی اور اجتماعی طور پر تعبیر اور تشکیل کرے اور اس مقصد کے لیے اس نے خودی اور بے خودی کا پروگرام پیش کیا ہے ۔ ایک اسلامی مملکت میں غیرمسلم اقلیتیں محترم اور محفوظ رہیں گی ۔ اقبال نے عظمتِ انسانی کا اسلامی تصور جس طرح یاد دلایا ہے اس سے وہ بھی بہرہ مند ہوں گی ۔ اسی مناسبت سے اس راقم نے سہ ماہی مجلہ ''اقبال ریویو'' کی جولائی ۱۹۷۳ء کی اشاعت میں لکھا تھا کہ ''ہمارے معاشرے کی تعمیرِ نو کی خاطر کامل اتحاد کی ضرورت ہے تاکہ ہمارا قومی اور دینی وجود مشخص اور معین ہو سکے ۔'' (صفحہ ۱۷)

۸۔ ایضاً ، ص ۳۵ ۔
۹۔ ''بانگ درا'' ، ص ۲۰۱ ۔

اقبال پاکستان اور وحدتِ ملی کی اس مختصر بحث کا خاتمہ ہم اقبال کی انگریزی یاد داشتوں کے ایک اقتباس پر کر رہے ہیں جو شذرات فکرِ اقبال کے نام سے اُردو میں ترجمہ ہو چکی ہے اور حضرت علامہ اقبال نے اپریل ۱۹۱۰ء میں لکھنا شروع کیا تھا :

"۔۔۔ آؤ ہم سب مل کر آگے بڑھیں ، طبقاتی امتیازات اور فرقہ بندی کے بت ہمیشہ کے لیے پاش پاش کر دیں تاکہ اس ملک کا مسلمان ایک بار پھر ایک عظیم اور بامعنی قوت کی صورت میں متحد ہوں ۔ ہمارے ملی اتحاد کا انحصار اس بات پر ہے کہ مذہبی اصول پر ہماری گرفت مضبوط ہو۔ جونہی یہ گرفت ڈھیلی پڑی ہم کہیں کے بھی نہیں رہیں گے ۔"

اقبال اور مثالی شخصیت کے تکمیلی مراحل

سمیع اللہ قریشی

انسان کی شخصیت مثل ایک شجر کے ہے جس کا تنا شاخیں اور پتے اجتماعی کوشش کے صلے میں ایک پھول لاتے ہیں ، یہی وہ گل سرسبد ہے جسے انسان کی زندگی میں اس کا رخ کردار کہا جا سکتا ہے - شجر شخصیت کا تنا ، شاخیں اور پتے درحقیقت تعلیم و تربیت ، خیالات ، جذبوں اور ماحول کی دنیا ہے - جو شخصیت کے گل کو رخ کردار کا پھول بن کر کھلنے کی توفیق عطا کرتی ہے اور انسان کے شجر شخصیت پر رخ کردار کا یہ انمول پھول برسوں کی کوشش اور محنت کے بعد ہی کہیں کھلتا ہے - شخصیت کا رخ کردار جسے (Attitude) بھی کہا جا سکتا ہے ، ایک طرح کی نفسی توانائی ہے جو شخصیت کی مختلف اطراف کے باہمی عمل و رد عمل کا نتیجہ ہے - یہ نفسی توانائی جس شخصیت کی پہلودار اورگوناگوں جہتوں سے فیض یاب ہوتی ہے اپنی اصل سے کہیں ارفع و بلند ہو کر تخلیقی مقاصد کے لیے بروئے کار لائے جانے کے قابل ٹھہرتی ہے -

انسان کی ہستی پر من حیث المجموع یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ سب انسانوں کی شخصیت ایک سی ہوتی ہے ، البتہ یہ خواہش ضرور کی جا سکتی ہے اور اسے جائز ہی شمار کیا جائے گا کہ بہت سے انسانوں یا زیادہ سے زیادہ انسانوں کی شخصیات میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے - انسان اپنی فطرت میں نوری یا ناری نہ سہی مگر ایک خاص وحدت کا مالک ضرور ہے مگر انسانوں میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی الگ شخصیت ہے جو واضح بھی ہو سکتی ہے اور غیر واضح بھی ، مکمل بھی ہو سکتی ہے اور غیر مکمل بھی - یہاں تک کہ مثبت بھی ہو سکتی ہے اور منفی بھی ، اور حقیقت یہ ہے کہ انسان کی ذات میں اس کی شخصیت کا مثبت یا منفی ہونا ہی سب سے زیادہ اہم ہے - ہر انسان کی اپنی فطرت اور ذات کے اندر جو کچھ بھی ہنگامہ کارزار برپا ہے اس میں شخصیت ہی بالآخر ایک نقطہ

توازن قرار پاتی ہے ۔ انسان بے شک بے شمار تضادات کا مجموعہ ہے مگر یہ کہنا محل نظر ہوگا کہ انسان کا سرے سے کوئی (Synthesis) ہی نہیں ہے ۔ ہر شخص میں دیانت اور سچائی کا کچھ نہ کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے ، اور ہر شخص چونکہ اپنی ذات میں ایک علیحدہ "شخص" ہے لہذا ایک کردار بھی ہے ۔ اگر وہ اس کردار کو کھو دے یا نظرانداز کیے رکھے تو وہ محض ایک شخص ہے اور اگر وہ اس کردار کو نہ صرف یہ کہ برقرار رکھے بلکہ اس کی صفتِ ارتقا پذیری کی تحریم بھی کرے تو وہ شخص "شخصیت" بن سکتا ہے ۔

کردار شخصیت کا پیرایۂ اظہار ہے اور یہ مکمل بھی ہو سکتا ہے اور نامکمل بھی ، یعنی اچھا بھی اور برا بھی ۔ اگر کردار مکمل ہے تو شخصیت کو مکمل اور بھرپور کہا جائے گا اور اگر کردار ناقص یا نامکمل ہے تو شخصیت نامکمل اور ناقص اور منفی رجحانات کی حامل ہوگی ۔ مکمل کردار شخصیت کے مثبت رجحانات کے اظہار کا صراطِ مستقیم ہے اور اس طرح صراطِ مستقیم پر گام زن ہونے کے لیے بنیادی طور پر فطرت کا شعور لازم ہے جب کہ فطرتِ انسانی اپنی کنہہ میں وہی کچھ ہے جو فطرتِ ازلی یا فطرتِ خداوندی ہے ۔ اقبال تعمیرِ شخصیت اور رخِ کردار کی تشکیل کے باب میں درحقیقت اسی فطرتِ ازلی کا نقیب ہے جو فطرتِ انسانی کا منبع ہے ۔مگر جس سے انسان نے عملاً یا تو ہمیشہ اغماض کیا یا اسے گم شدہ تصور کیا جیسے مثلاً رسل (Russel) کا قول ہے : "جہاں تک طبعی قوانین کا تعلق ہے سائنس نے ان کو سمجھنے میں حیرت انگیز ترقی کی ہے لیکن اپنے بارے میں ہم اتنا بھی ابھی تک نہیں جان سکے جس قدر ستاروں اور الیکٹرون کے متعلق جانتے ہیں ۔" اور اقبال کہتے ہیں :

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا[1]

رسل اور اقبال دونوں نے انسان کی اپنی شخصیت کی تہ در تہ پرتوں کو کھولنے اور اس جہانِ امکانات کی تفہیم کا درباز کرنے کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے ۔ قرآن نے واضح الفاظ میں مثالی شخصیت کے رخِ کردار کے اس

۱- "ضربِ کلیم"/"کلیات" ، ص ۶۹/۶۲۱ ۔

صراطِ مستقیم کی طلب کی خواہش کو انسان کے ان مطالبوں میں شامل کر دیا ہے جو وہ فطرتِ ازلی سے حاصل کرتا ہے اور یہ خواہش اپنی ذات میں تعمیرِ شخصیت کے تخلیقی عمل کی نتیجہ خیز محرک بن جاتی ہے۔

شخص اور شخصیت دو مختلف چیزیں ہیں جن میں بنیادی فرق ظرف کا فرق ہے۔ ایک شخص معاشرے میں اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جس قدر کہ قطرہ دریا میں، لیکن یہی شخص جب شخصیت کے سانچے میں ڈھلتا ہے تو ایک طرح سے پوری معاشری ہئیت پر محیط ہو جاتا ہے۔ شخص شخصیت کے سانچے میں اس وقت ڈھلتا ہے جب اسے زندگی کرنے کے عمل کے دوران اپنی ذات کا اجتماعی شعور سے رشتہ جوڑنے کے راز کا علم ہو جائے اور پھر اس راز کے کھلنے کے بعد وہ اس پر عمل پیرا بھی ہو جائے۔ چنانچہ شخصیت یا مثالی شخصیت سے مراد کسی ایسے شخص کا وجود ہے جو ہر اعتبار سے انسانیت کے معیار پر پورا اترتا ہو، جو اپنے وجود کو انسانیت کے لیے اور انسانیت کی امانت خیال کرتا ہو۔ شخص کے اندر جوہرِ انسانیت کی موجودگی ہی اسے شخصیت بخشتی ہے۔ شخص محض ایک وجود ہے جس کے اعمال معاشرے کے قوام پر مثبت یا منفی کسی بھی رنگ میں شدت سے اثر انداز ہو سکتے ہیں، جب کہ مثالی یا مثبت شخصیت ذات اور صفات ہر دو کا خوبصورت اجتماع ہے۔ محض ایک شخص ہونا میرے اور آپ کے معقول اور معتبر ہونے کی دلیل یا ثبوت نہیں۔ یہ ثبوت تو فی الحقیقت شخصیت مہیا کرتی ہے۔ یہ کارنامے فقط شخصیت ہی انجام دے سکتی ہے کہ وہ معمولی کو غیر معمولی بنا دے۔ معاشرے میں عام طور پر چلتے پھرتے لوگ 'شخص' کی ذیل میں آتے ہیں۔ شخصیتیں گنی چنی ہوا کرتی ہیں۔ اقبال کی خودی کا اختیار بھی اپنے اندر شخص سے شخصیت بننے کا مفہوم ہی رکھتا ہے۔ اختیارِ خودی کا موقع بھی اشخاص کو کم ہی نصیب ہوتا ہے۔ خودی یا شخصیت ہی وہ رتبۂ بلند ہے کہ ملا جس کو مل گیا۔

ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ معاشری ہئیت میں منفی شخصیت کی کیا قدر و قیمت ہے؟ قرآن نے اپنے نظام میں جو روحانی نظام ہے، آدم کے مقابلے میں ابلیس کو پیش کر کے بڑی حکمت سے اس سوال کا جواب پیش کر دیا ہے۔ چنانچہ آدم مثبت اور ابلیس منفی شخصیتوں کے نمائندہ ہیں۔ مگر چونکہ منفی شخصیت کی بنیاد بھی ایک جوش اور تحریک سے ہوتی

ہے اس لیے خدا اسے بھی نظر انداز نہیں کرتا ، چنانچہ زمین پر بھی ایک بہت بُرا شخص ہر پہلو سے بُرا نہیں ہوتا ۔ اس کی شخصیت کا کوئی نہ کوئی گوشہ اپنے اندر کوئی نہ کوئی عظمت اور تاب ناکی ضرور رکھتا ہے جسے عام طور پر تعصب کے باعث نظر انداز کر دیا جاتا ہے ۔ اقبال نے بھی فطرتِ ازلی کے تتبع میں اپنے نظامِ فکر میں پوری فراغ دلی کا ثبوت دیا ہے اور ابلیس کی منفی شخصیت میں سے مقصد کی لگن ، خود داری ، عزتِ نفس ، ہمت و حوصلہ اور بے پناہ عزم کی خوبیوں سے اعراض نہیں کیا ۔ قبلِ اسلام کے عرب جاہلی معاشرے میں مروہ کی جو قدر و قیمت ہو سکتی ہے ابلیس کی شخصیت میں وہی قدر و قیمت مندرجہ بالا اوصاف کی ہے ۔ چنانچہ اقبال نے ابلیس کی ان صفات کو بھی مثالی شخصیت اور مثبت شخصیت کے لازمے شمار کیا ہے اور اس میں ہرگز کوئی قباحت محسوس نہیں کی ، مگر اس فرق کے ساتھ کہ منفی شخصیت ان خصائص سے ناجائز انتفاع (Exploitation) کرتی ہے جب کہ مثبت شخصیت انھیں اپنی واردات بناتی ہے اور ان تمام صفات کا انتفاع مثبت ہوتا ہے ۔ بہرحال یہ بات طے ہے کہ منفی شخصیت اپنی شخصیت کا قصر دوسروں کو فنا کر کے تعمیر کرتی ہے لیکن جلد یا بدیر خود بھی فنا ہو جاتی ہے ۔ البتہ مثبت اور مثالی شخصیت دوسروں کے لیے فنا ہو کر زندۂ جاوید ہو جاتی ہے اور درحقیقت فنا نہیں ہوتی ۔ ایسی ہی شخصیتوں کے خاکستر سے نسل در نسل مثبت شخصیتیں جنم لیتی رہتی ہیں ۔ یہی شخصیتیں دیومالائی ققنس ٹھہرتی ہیں اور ایسی ہی شخصیتوں کا فیض قرن با قرن تک جاری و ساری رہتا ہے ۔ ان کے برعکس منفی شخصیتیں کالی آندھیوں کی طرح اُٹھتی ہیں اور ان کا واحد فریضہ انسانوں کا استحصال ہوا کرتا ہے ۔ منفی شخصیت خلا سے گھبرا جاتی ہے اور اس کے پاؤں ایک روز اچانک زمین کو چھوڑ دیتے ہیں ، مگر مثبت ، مثالی یا قرآن کی زبان میں ایسی شخصیت جو بسطة فی العلم و الجسم کی مصداق ہے یعنی ایک صاحبِ ایمان ، مخلص ، امانت دار اور مضبوط انسان کبھی کسی خلا سے نہیں گھبراتا بلکہ وہ اپنی ذات کی ہمہ گیری سے اسے پُر کرتا ہے اور ہر صورتِ حال سے نپٹ سکتا ہے ، تعمیر کرتا ہے ، تخلیق میں منہمک رہتا ہے ، یہاں تک کہ کوئی بھی پیش آمدہ بحران (Crisis) یا خلا اس کی ذاتی دیانت و امانت ، ایثار و خلوص اور مضبوطی و طاقت سے پُر ہو جاتا ہے ۔ ایسی شخصیت وہ وجود

ہوتی ہے کہ اگر کہیں ٹھہر جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ آس پاس ، دائیں بائیں معاشرے کی صحت مند حرکت پذیری میں دل کا سکون طالیت اس کے رس بھی گھل مل گئے ہیں ۔ اقبال نے مثالی شخصیت کی تعمیر و تشکیل کے سلسلے میں یہی بات شاہین ، مردِ مومن اور مردِ کامل کے حوالوں سے بہت خوبصورتی کے ساتھ کہہ دی ہے ۔ اقبال کے نظامِ فکر میں شخصیت کے تصور کا ایک مربوط ارتقا پایا جاتا ہے ۔ فکری کرب کے عبوری دور میں اقبال نے ۱۹۱۰ء میں اپنے منتشر افکار کو اختصار کے ساتھ سمیٹنے کی ایک کوشش (Stray Reflections)[۲] میں کی تھی ۔ شخصیت جسے یہاں اقبال نے محض (Personality) کا نام دیا تھا ۔ آگے چل کر یہی تصور اقبال کے مایہ ناز تصورِ خودی میں ڈھل گیا ۔ درحقیقت یہ اس وقت ہوا جب ۱۹۱۵ء میں مثنوی ''اسرارِ خودی'' میں انھیں اپنے تصورِ شخصیت کا جائزہ لینے اور اپنے نتائجِ فکر کو شعر کے پیرایے میں اور پھر ۱۹۲۹ء کے قریب اپنے شاندار خطبات میں علمی ڈھب میں پیش کرنے کا موقع ملا ۔ Stray Reflections میں شخصیت کے زیرِ عنوان اقبال نے ایک طرح سے اپنے فلسفہ خودی کی ابتدائی صورت پیش کی ہے ۔ تب تک اُنھوں نے خودی کی اصطلاح اپنے فلسفیانہ مفہوم کے ساتھ پیش نہیں کی تھی ۔ تاہم اپنے عظیم نظریہ خودی کا شخصیت یا (Personality) کے عنوان سے ایک تصور اُنھوں نے ان الفاظ میں اپنی یاد داشتوں میں محفوظ کر لیا تھا ۔ وہ لکھتے ہیں :

''شخصیت کی بقا کوئی کیفیت نہیں بلکہ ایک طریقِ عمل ہے ۔ میرا خیال ہے کہ روح و بدن کی تفریق نے بہت نقصان پہنچایا ہے ۔ کئی مذہبی نظام اسی باطل تفریق پر مبنی ہیں ۔ انسان اصلاً ایک توانائی ، ایک قوت یا قوتوں کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس کے عناصر کی ترتیب میں اختلاف کی گنجائش ہے ۔ ان قوتوں کی ایک مخصوص ترتیب کا نام شخصیت ہے ۔ یہاں اس سے کوئی بحث نہیں کہ آیا یہ ترتیب محض اتفاق ہے ۔ میں اسے فطرت کے حقائق میں سے ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہوں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ کیا قوتوں کی یہ مخصوص ترتیب جو ہمیں اتنی عزیز ہے ، بعینہ قائم رہ سکتی ہے ؟ کیا ممکن ہے کہ یہ قوتیں جس طرح زندہ ، صحت مند شخصیت میں عمل پیرا ہیں ، اسی رخ پر

۲- مرتبہ ، جاوید اقبال ، لاہور : شیخ غلام علی اینڈ سنز ، ۱۹۶۱ء ۔

ان کا عمل جاری رہے ؛ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات ممکن ہے ۔ انسانی انسانی شخصیت کو ایک دائرہ فرض کیجیے اور یوں سمجھیے کہ قوتوں کی ایک خاص ترتیب کے نتیجے میں ایک دائرہ تشکیل پاتا ہے ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس دائرے کے تسلسل کو ہم کس طرح محفوظ کر سکتے ہیں ؟ بظاہر اس کی صورت یہی ہے کہ ہم اپنی شخصیت کو کچھ اس طرح تقویت پہنچائیں کہ اس کے قوائے ترکیبی کو اپنے مقررہ معمول کے مطابق عمل کرنے میں مدد ملے ۔ لہذا ہمیں چاہیے کہ فعلیت کی ان تمام صورتوں سے دست بردار ہو جائیں جو شخصیت کی تحلیل کرنے پر آمادہ ہوں مثلاً عجز و انکسار ، قناعت ، غلامانہ فرماں برداری وغیرہ ۔ ان کے خلاف بلند حوصلگی ، عالی ظرفی ، سخاوت اور اپنی روایات و قوت پر جائز فخر ، ایسی چیزیں ہیں جو شخصیت کے احساس کو مستحکم کرتی ہیں ۔

''شخصیت انسان کا عزیز ترین سرمایہ ہے ، لہذا اس کو خیرِ مطلق قرار دینا چاہیے اور اپنے تمام اعمال کی قدر و قیمت کو اسی معیار پر پرکھنا چاہیے ۔ خوب وہ ہے جو شخصیت کے احساس کو بیدار رکھے اور ناخوب وہ ہے جو شخصیت کو دبائے اور بالآخر اسے ختم کر دینے کی طرف مائل ہو ۔ اگر ہم وہ طرزِ زندگی اختیار کریں جس سے شخصیت کو تقویت پہنچے تو دراصل ہم موت کے خلاف نبرد آزما ہیں ، موت ، جس کی ضرب سے ہماری شخصیت کی اندرونی قوتوں کی ترتیب گڑبڑ ہو جاتی ہے ۔ پس شخصیت کی بقا ہمارے اپنے اختیار میں ہے ۔ اس کے حصول کے لیے جدوجہد ضروری ہے ۔ یہ خیال جو یہاں پیش کیا گیا ہے ، دور رس نتائج کا حامل ہے ۔ کاش اس نقطۂ نظر سے اسلام ، بدھ مت اور عیسائیت کی تقابلی حیثیت پر بحث کرنے کا مجھے موقع میسر آتا لیکن بدقسمتی سے اس مسئلے کی تفصیلات کا جائزہ لینے کی مجھے فرصت نہیں ۔''

یہ ملت پر اقبال کا احسان ہے کہ شخصیت کے موضوع پر ۱۹۱۰ء میں سوچے گئے اس نقطے کو اُنھوں نے ترک نہیں کیا ، نہ ادھورا چھوڑا ، بلکہ اگلے چند ہی برسوں میں اسے خودی کے عنوان سے ترتیب دیا اور لکھا کہ :

''جہاں اندرونی احساس موجود ہو وہاں خودی گویا اپنا کام کررہی ہے ۔ خود خودی کو ہم اس وقت جانتے ہیں جب وہ کچھ معلوم کر رہی ہو ، فیصلہ کر رہی ہو یا عزم کر رہی ہو ۔ خودی یا روح کی زندگی ایک قسم کا تناؤ ہے جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب خودی اپنے ماحول پر اثر انداز ہو رہی ہو اور ماحول خودی پر اثر انداز ہو رہا ہو ۔ خودی باہمی اثر اندازی کے اس میدان سے باہر کھڑی نہیں رہتی بلکہ اس کے اندر

ایک حکم ران قوت کی حیثیت سے موجود رہتی ہے اور اپنے تجربات کے ذریعہ سے اپنی تعمیر اور تربیت کرتی ہے ۔"

پھر خودی کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا :

"میری اصل شخصیت ایک چیز نہیں بلکہ ایک فعل قرار پاتی ہے ۔ میرا تجربہ ایسے افعال کا ایک سلسلہ ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور جن کو ایک حکم ران مقصد کی وحدت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کیے ہوئے ہے ۔ میری ساری حقیقت میرے حکم ران جذبہ، فکر و عمل کے اندر موجود ہے ۔ آپ میرا تصور اس طرح سے نہیں کر سکتے کہ گویا میں کوئی چیز ہوں ، جو فاصلہ کے اندر کہیں پڑی ہے یا گویا میں مادی دنیا کے اندر موجود تجربات کا ایک سلسلہ ہوں ، بلکہ آپ کو چاہیے کہ آپ میری تشریح ، تفہیم یا تعریف میرے اندازوں اور فیصلوں کی بنا پر ، میرے رجحانات فکر و عمل کی بنا پر ، میرے عزائم اور مقاصد اور میری آرزوؤں اور امیدوں کی بنا پر کریں ۔"

اور کہا کہ :

وجود کیا ہے ؟ فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا[۳]

تعمیر شخصیت کے معاملے میں اقبال جس حرکی عملیت (Dynamic Activism) کے قائل ہیں وہ ایک اس قدر زوردار اور طاقت ور عمل ہے کہ فرد اور معاشرہ دونوں کی تعمیر و تشکیل کا ضامن بن جاتا ہے ۔ اقبال کی یہ حرکی عملیت کچھ تسلیم شدہ بنیادی اور صحت مند اقدار کا صلہ ہے ۔ قدروں کے معاملے میں جہاں ایک طرف یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ انسان کی صالح اور صحت مند زندگی کا دار و مدار ان پر ہے ، وہاں قدروں کا یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ خود اپنی ذات میں کوئی قدر (Value) کس قدر جاندار ہے ۔ مثبت اقدار کے لیے ضروری ہے کہ ان میں اس قدر استقلال اور پائیداری ہو کہ وہ لت لٹی تہذیبی بستیوں کے ایک ہی جھونکے سے تہہ و بالا ہو کر نہ رہ جائیں ۔ مثبت قدریں جو مثبت اور مثالی شخصیت کی تعمیر میں مد و معاون ہوتی ہیں ، زمانوں کے تجربے اور طویل ریاضتوں کا نتیجہ ہوتی ہیں ۔ شخصیتیں ایسی ہی قدروں کے اتباع میں شخصیتیں بنتو

۳۔ "ضرب کلیم"/"کلیات" ، ص ۴۹۶/۴۴ ۔

ہیں ۔ نوجوان نسل کی تربیت کے لیے ان کے درمیان مثالی شخصیتوں کا وجود حد درجہ ضروری ہے ، کیونکہ محض مطالعہ بے کار بھی ہو سکتا ہے اور بعض حالتوں میں خطرناک بھی ۔ علم کو مفیدِ مطلب روپ شخصیتیں ہی دیا کرتی ہیں ۔ شخصیتوں کے اسی فیضانِ نظر سے انسان کا فکر و عمل صرف ایک اور اپنی ذات تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ خیر کے اس عمل کا دائرہ پھیل کر پوری معاشری ہیئت پر محیط ہو جاتا ہے ۔

سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ فرد اور معاشرے کی تعمیر و تشکیل کے لیے مثبت قدریں کون سی ہیں اور ان کا منبع کیا ہے ؟ اقبال کا یہ عقیدہ کہ فرد کی ذات اور کائنات میں ارتقاء کا عمل جاری رہتا ہے ۔ درحقیقت تعمیرِ شخصیت معاشرے میں مثالی شخصیتوں کے وجود کے بھرپور امکان کی شہادت ہے ۔ اقبال کے ہاں عبودیت اظہارِ شخصیت کی سب سے پہلی منزل ہے جو بالواسطہ عمل کو راہ دینے کا باعث بنتی ہے اور عمل ہی انسان کی بالآخر تقدیر ٹھہرتا ہے ، جو جذبۂ جستجو کے ساتھ مملو ہے ۔ انہی باتوں میں انسان کی پُرخلوص شرکت جہاں اس کی روح میں پاکیزگی ، بلند خیالی ، ذوقِ لطیف اور پاک ضمیری پیدا کرتی ہے ، وہاں مدلیت کی روح کو بھی عفیف بنا دیتی ہے ۔ ذوقِ عبودیت میں مثالی شخصیت کی تعمیر کا راز پنہاں ہے ۔ عبودیت انسان کو خود اپنی ذات پر ایمان لانا بھی سکھاتی ہے اور خدا کی ذات پر بھی ۔ اقبال نے تعمیرِ شخصیت کے اس مرحلے میں یقینِ محکم اور عملِ پیہم کو بھی شامل کر دیا ہے ۔ کردار کے کندن بننے کے اس عمل کے نتیجہ میں شخصیت سخت کوش ، خارا شگاف ، بے خوف ، عقابی روح رکھنے والی ، بے باک ، فولاد مزاج ، قاہری اور دلبری کی صفات سے متصف ہو کر اُبھرتی ہے اور اس کا دل تپشِ شوق سے گرم اور سینہ پرتو عشق سے فروزاں ہوتا ہے ۔

یہ اقبال کے ہاں مثبت شخصیت کے پیکرِ محسوس کا طلوع ہے ۔ یہ شخصیت خود کو پہچان کر خدا کو پہچاننے کے قابل ہے ۔ ہزار سجدوں سے نجات پا کر ماسوا سے بے نیاز ہو جاتی ہے شخصیت کی یہی صفت فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بنا دیتی ہے اور معاشرہ کی یہ شخصیت زمانے کو اپنے ساتھ ڈھالنے کی قوت رکھتی ہے ، خود زمانے کے ساتھ نہیں ڈھل جاتی ۔ یہ جہاں کے لیے نہیں ہوتی بلکہ جہاں اس کے لیے ہوتا ہے ۔ تعمیرِ شخصیت کے اس مرحلے پر شخصیت کے اوصاف میں طبعِ

بلند ، مشربِ ناب ، دلِ گرم ، نگاہِ پاک بیں ، جانِ بیتاب شامل ہو جاتے ہیں اور فرد اپنی ذات میں ایک ایسا کارواں بن جاتا ہے کہ ستارے اس کی گردِ راہ ہو جاتے ہیں ۔ اس کی فطرت میں ممکناتِ زندگی کی امانت داری کا رجحان بڑھ جاتا ہے ۔ اس کے مزاج میں صداقت ، عدالت اور شجاعت کا قوام گاڑھا ہو جاتا ہے ۔ وہ دنیا کی امانت کا اہل ٹھہرتا ہے ۔ اس کی ایک نگاہ تقدیروں کو بدل کے رکھ دیتی ہے اور شخصیت ولایت ، پادشاہی اور اور علمِ اشیاء کی جہانگیری کے منصب کے لائق ٹھہرتی ہے ۔ اب یہ سیر چشم ہے ، خادم بھی ہے اور مخدوم بھی ۔ اس کی ذات میں درویشی و سلطانی کا ایک بےنظیر اجتماع ہے ۔ اب وہ قطرہ ، مثالِ بحرِ بےپایاں بن جاتا ہے ۔ اس کی شخصیت میں سرشتِ طوفان پوشیدہ ہے اور ہیچ مقداری کے طلسم کا اسیر نہیں رہتا ۔ شخصیت کی تعمیر کے ان تعمیری مراحل میں غفاری و قہاری و قدوسی و جبروت ، نگاہِ بلند ، سخنِ دلنواز اور پُرسوز جان کی کیفیات شامل ہیں جن کا صلہ جہاں داری ، جہاں بینی ، جہاں بانی اور جہاں آرائی ہے ۔ اب اس کا سوز ہمہ سوز ہے اور اس کا شباب بے داغ ہے ۔ وہ قبیلے کی آنکھ کا تارا ہے ، جسور و غیور ہے ۔ اس کی ضرب کاری ہے اور اس کا جگر چیتے کا ہے اور اس کا تجسس شاہین کا سا ۔ وہ لہو گرم رکھنے کے لیے پلٹ پلٹ کر جھپٹتا ہے ۔

خود شناسی اور خدا شناسی کے طفیل مثالی شخصیت فقر و غناء کے دور میں داخل ہو جاتی ہے جو انسانی کردار کی ایک اعلٰی ترین صفت ہے ۔ جس سے اسرارِ جہانگیری کھلتے ہیں اور مٹی میں بھی اکسیر کی صفت در آتی ہے ۔ شبیر کا وجود اسی فقر و غنا کا مرہون ہے مگر کچھ اسی طرح کہ فقر و غنا کا معیار بلند ہو جاتا ہے ۔ فقر شخصیت کے ہاتھ میں ایک ایسی تلوار ہے جو کردار کے محسوس پیکر میں ڈھل کر حیدرِ کرار اور خالدِ سیف اللہ بن جاتی ہے ۔ یہ بھی تعمیرِ شخصیت کے مراحل ہیں اور شخصیت تکمیل کی حدود میں داخل ہو رہی ہے ۔ اب اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ قرار پاتا ہے ۔ وہ غالب و کار آفریں و کارکشا و کارساز ہو جاتی ہے ۔ ایسے خاکی ہونے کے باوجود نوری نہاد اور بندۂ مولا صفات کی سند عطا ہوتی ہے ۔ خدا کی نیابت کی پوری پوری اہلیت اس میں آ جاتی ہے ۔ پھر ہر لحظہ اس کی ایک نئی شان ہے اور وہ واقعتاً گفتار و کردار میں خدا کی برہان بن جاتی ہے ۔ اب اس کے اسیرِ حرص و ہوس ہونے کا سوال ہی

پیدا نہیں ہوتا ۔ اکلِ حلال اس کا طرۂ امتیاز ہے ۔ یہ مثالی شخصیت اب اپنی پہچان شرق و غرب کے حوالے سے نہیں کرتی بلکہ گیرندۂ آفاق اور سوارِ اشہبِ دوراں بن کر ایک طرح کی روحانی جمہوریت کے ایوان میں داخل ہو جاتی ہے اور انفس و آفاق میں خدا کی آیات کا تماشا کرتی ہے ، یہاں تک کہ آیاتِ خداوندی کی قرأت کرتی ہوئی خود ایمان کی پختگی کی وہ انتہا بن جاتی ہے کہ اس کی صلاحیتوں کا اعتراف کرتے ہوئے آفاق بھی اس میں گم ہو جاتے ہیں ۔ یوں تعمیرِ شخصیت کا عمل اقبال کے نزدیک ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کو پہنچانتا ہوا نظریے سے واردات کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے ۔ ایسی ہی تربیت یافتہ شخصیتوں کا پھیلاؤ خود ملتِ بیضاء ہے ۔ شخصیتوں کی موت ، موت نہیں بلکہ ہجرت سوئے دوست ہے اور دمِ مرگ ان کے لبوں کا تبسم ہی ان کی شخصیتوں کی مثالیت اور عینیت اور ہمہ گیری کا راز فاش کرتا ہے ۔

افکارِ اقبال کے مخاطب عام طور پر نوجوان ہیں ۔ اس لیے قومی تشخص کی تشکیل میں اس پہلی کڑی کی تربیت کو اقبال نے اپنی فکری نظام میں ہر جگہ ترجیح دی ہے اور واضح کر دیا ہے کہ احساسِ کمتری دور کیے بغیر شخصیت کی تعمیر کا عمل کبھی مکمل نہیں ہو سکتا ۔ اقبال درحقیقت معرفتِ نفس کے مبلغ ہیں اور ہر وہ شخص جو اپنی ذات سے گریزاں ہے ، اور اپنی ذات کے اندر جھانکنے سے خوف زدہ ہے ، اسے اس دنیا ہی میں اضطراب اور بے چینی کا عذاب چکھنا ہے ، اس کا جہنم وہی ہے جسے قرآن نے نار تطلع علی الافئدۃ سے تعبیر کیا ہے ۔ اور آج انسانوں کی اکثریت کے دلوں میں یہی آگ بھڑک رہی ہے ۔ افکارِ اقبال کی روشنی میں شخصیت کے شجر کو اپنی نمو کے مراحل سے گزرنے کے بعد بالآخر جس پھول کو کھلانا ہوتا ہے وہ پھول ملتِ بیضاء کے نوجوانوں کے سوا کون ہو سکتا ہے ۔ کاش ملتِ بیضاء کے پھولوں میں وہ خوشبو بقدر وافر لوٹ آئے جسے اقبال مشامِ جاں بنا لینے کو ترستے رہے ۔

اقبال کی فارسی غزلیں

غزل سرا و نواہائے رفتہ باز آور

رفیق خاور

غزل کے لیے اقبال کا والہانہ ذوق و شوق اُن کے شخص و فن کا نمایاں حصہ ہے جو اُن کے کلام سے جا بجا آشکار ہے۔ یہ صنف جدید شاعری کے ذوق آشنا ہونے کے باوجود ان کے فکر و فن اور دل و دماغ پر ہمیشہ محیط رہی۔ اور ان کے کتنے ہی دلپذیر نقش اسی طبعی دلبستگی کے آئینہ دار ہیں۔ اسی لیے ''اقبال غزل خواں ہو''۔ ''مطرب غزلے خبرے از مرشدِ روم آور''۔ ''غزلے زدم کہ شاید بہ نوا قرارم آید''۔ ''بادہ بخور غزل سرا'' اور اسی قسم کے اور والہانہ کلمات ان کی زبان پر بار بار آتے ہیں۔ یہ غزل خوانی کی تلقین بلاوجہ نہ تھی۔ اقبال مغرب و مشرق کی دوہری تہذیبی و تمدنی میراث کے امین تھے۔ اگر مغرب نے انھیں جدید وضع کی شاعری عطا کی تو دوسری طرف مشرق نے مئے خانہ ساز یعنی غزل کا شوق اور آہنگ عطا کیا۔ مشرقی ماحول میں پرورش پانے کی وجہ سے جہاں اس صنف کو صدہا سال سے فروغ حاصل تھا، اس کی روح اور ذوق و شوق ان کے دل کی گہرائیوں میں سرایت کر گئے۔ یہاں تک کہ ان کا اثر ان کی جدید شاعری میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ بہرحال اُنھوں نے اپنے مشرق فیضان سے پوری طرح وفاداری کی اور فارسی و اردو شعرا کے سلسلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے غزل کو نشو و نما دینے میں پوری پوری جدوجہد کی۔ اپنے یہاں کی روایات کو دیکھا جائے تو وہ غزل کو سلسلے کی آخری کڑی تھے۔ اور اُنھوں نے جس والہانہ اشتیاق سے غزل کو جلا دی وہ اس کی تاریخ میں ایک نئی نہج اور نئے دور کی آئینہ دار ہے۔ شاعرِ مشرق معتد بہ حد تک شاعرِ غزل بھی تھے اور اُنھوں نے اس کو آب و تاب کا حق

ادا کرتے ہوئے روایت کو آگے بڑھانے اور پیش از پیش کیف و رنگ عطا کرنے میں اپنے پیشرو سلسلۂ شعرا کے فیضان میں قابلِ قدر اضافہ کیا ، خصوصاً اس لیے کہ یہ صنف اپنی مخصوص نوعیت کے باعث جستہ جستہ تاثرات ، مشاہدات اور ارتسامات کو منظومات کے بسیط پیرائے کے برعکس رمز و ایما کے موجز ، اشاراتی پیرائے میں ادا کرتی ہے جس سے ایک جنبشِ چشم حقائق و بصائر کی وسیع و عریض کائنات ایک ہی شعر میں سمٹ آتی ہے اور قطرہ میں دجلہ اور جزو میں کل کی کیفیت پیدا کرتی ہے - ہم اس کے متفرق نقوش کو یکجا کر کے ایک مجموعی کلیہ مرتب کرتے ہیں - اس طرح اقبال کی شاعرانہ صلاحیتیں جہاں مبسوط پیرائے میں نہایت وسیع کنوس پر جلوہ گر ہو کر کشاد فن کا ثبوت دیتی ہیں وہاں متعدد فرد فرد رموز و نکات کو مختصر نقوش میں پیش کر کے گویا دریا کو کوزے میں بند کر دیتی ہیں - فن کی یہ دونوں صورتیں تکمیل کار میں ایک دوسرے کی ممد و معاون ہیں - اور شاعر کے افکار و تخیلات کو دو جداگانہ طریقوں سے ظاہر کر کے ان کی مجموعی شخصیت کو پوری طرح اُجاگر کرتی ہیں -

ان وجوہ کی بنا پر لازم ہے کہ اقبال کی غزلیات ، خصوصاً فارسی غزلیات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے - تاحال ان کے فکر و فن کے سلسلے میں زیادہ تر ان کی منظومات ہی پر توجہ دی گئی ہے جس سے ہم ان کو ایک ہی پہلو سے مشاہدہ کر سکتے ہیں - ان کی غزلیں متفرق ہیں اور ہر غزل مختلف مضامین کی حامل - اس لیے ان پر توجہ بالعموم مرکوز نہیں ہو پاتی - تاہم یہ بجائے خود ایک کائنات ہیں اور قارئین کو اپنے طور پر دعوتِ فکر و نظر دیتی ہیں - خود اقبال نے کہا ہے :

می گزرد خیالِ من از مہ و مہر و مشتری
تو بہ کمیں نشستہ، صید کن ایں غزالہ را

اور یہ تحریک غزل ہی میں ہوتی ہے جس میں مہ و مہر و مشتری بجائے خود افکار و خیالات کی گوناگونی کے آئینہ دار ہیں -

ہر شاعر کو طبعاً کسی زبان سے مناسبت ہوتی ہے ، اس لیے وہ اپنی بہترین ترجمانی اسی میں کر سکتا ہے - اقبال کو فارسی سے فطری مناسبت تھی ، اس لیے جس کامیابی ، وسعت اور آزاد بہاؤ کے ساتھ اُنھوں نے زبان

حافظ و خیام میں فکر و فن کا مظاہرہ کیا ، اُردو میں نسبتہً کم نمایاں ہے ، خصوصاً غزلیات میں ۔ یوں بھی اُردو غزلیات ان کی ابتدائی کوشش تھیں اور بعد میں ان کی لے بڑی حد تک عجمی ہی رہی ، اس لیے ان میں وہ جوہر نظر نہیں آتے جن کا عکس ان کی فارسی غزلیات میں دکھائی دیتا ہے ۔ بلاشبہ فارسی غزلیات میں وہ تمام سابقہ غزل گو شعرا کے ہم مشرب ، ہم نوا اور ہم داستاں نظر آتے ہیں ۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ بعض امور میں ان سے پیش پیش بھی ہیں ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کی غزلیات کو جداگانہ موضوع ٹھہراتے ہوئے ان پر نظر ڈالی جائے ۔

یہاں سب سے پہلے یہ سوال اُٹھتا ہے کہ غزل کو کس طرح جانچا جائے ۔ کیا اس کا کوئی مسلمہ و مستند معیار ہے یا کوئی ایسا معیار جسے غور و تامل سے طے کیا جا سکے ؟ تاحال روایتی علم بیان میں قافیہ و ردیف وغیرہ کے قواعد و ضوابط کے بغیر نقد و نظر کے کوئی مضبوط اصول موجود نہیں ۔ بیشتر اصول و قواعد کلام کے ظاہری پہلو ہی سے متعلق ہیں ۔ غزل کی تعریف حرف زدن بہ زناں کی گئی ہے اور آج تک جدید نقادوں کے ذہن پر یہی مفروضہ مسلط ہے ۔ حالانکہ غزل میں بجز تغزل اور متفرق عاشقانہ مضامین یا عشقیہ رموز و نکات کے اس تعریف کی کوئی مناسبت دکھائی نہیں دیتی اور غزل کو حسن و عشق ہی کے معاملات و واردات سے مخصوص تصور کیا جاتا ہے ۔ کسی مرد نکتہ داں نے غزل کا مادہ غزال بتایا ہے جس کی خصوصیت ہی رم ہے ۔ چونکہ غزل کے اشعار ایک دوسرے سے رم کرتے ہیں اس لیے یہ مادہ اس کے عین حسبِ حال ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ غزل میں حرف زدن بہ زناں ، صنف نازک سے راز و نیاز یا اس کی فطرت کے خواص کے سوا اور سب کچھ ہے ۔ یہ بات انگریزی ، عربی ، پنجابی کسی زبان سے بھی موازنہ کرنے پر آشکار ہو جاتی ہے ۔

غزل کی ماہیت کے بارے میں بھی مفروضات کو زیادہ دخل ہے اور اس کے لیے بھی مخصوص حالات ہی کو شمع راہ بنایا گیا ہے ۔ غزل کی ایک توجیہ تو آپ سن ہی چکے ہیں ۔ زیادہ عالمانہ توجیہ یہ ہے کہ غزل بعینہ مشرقی دربار کا نقشہ پیش کرتی ہے ۔ تمام تر وہی فضا ، دربار بہ صد شان و شوکت اور آب و تاب آراستہ ہے ، ظلِ الٰہی با ہمہ جاہ و جلال تخت نشیں ہیں ، امرا و وزرا اور اہلِ دربار جمع ہیں ، کوئی ایک لطیفہ پیش کرتا ہے کوئی دوسرا ، اور ہوتے ہوتے کتنے ہی لطائف و ظرائف

جمع ہو کر غزل کا روپ دھار لیتے ہیں ۔ جو فی نفسہ متفرق ہے ۔ اول بادشاہ اور ان کے دربار تو بہت دور کی بات ہے ، غزل تو اس سے بہت پہلے وجود میں آ چکی تھی ۔ ملوک عرب میں تو اس کا رواج ہی نہ تھا ۔ مشہور تو یہی ہے اور اسی کو قول غالب لکھنا چاہیے کہ ابتدا میں قصیدے لکھے جاتے تھے جن کی مخصوص قافیہ دار ہیئت ہے ۔ اس کا آغاز بہاریہ یا عشقیہ تشبیب سے ہوتا تھا تا کہ ممدوح یا سامع میں دلچسپی پیدا کی جائے اور اسے لطف بیان سے مسحور کیا جائے ۔ رفتہ رفتہ یہ میلان پیدا ہوا کہ تشبیب کو قصیدہ سے الگ کر کے ایک مستقل صنف بنا دیا جائے ۔ عشقیہ تشبیب خود بخود اس سانچے میں ڈھل گئی اور غزل نمودار ہوئی ۔ یہ تو ایک قدرتی عمل تھا ۔ شاہان عجم اور ان کے درباروں سے اس کا کیا واسطہ؟ علاوہ ازیں اس درباری توجیہ سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا کہ ابتدا میں عرصۂ دراز تک فارسی غزلیات مسلسل کیوں ہیں اور ان کا موضوع بھی خالص عاشقانہ یعنی عشق مجازی کے جذبات و واردات کا اظہار ہے ۔ زلف و گیسو کی حکایات دراز اور بس ۔ اس کے ابتدائی نمونے دیکھے جائیں تو ان میں شروع سے آخر تک ایک ہی کیفیت موجزن ہے ۔ انتشار کا کوئی شائبہ نہیں ۔ اشعار ایک ہی خیال یا احساس کے رشتے میں منسلک ہوتے ہیں ۔ متفرق ہونے کی قیاس آرائی اس لیے کی جاتی ہے کہ غزل کا ابتدائی دور ہماری نظروں سے اوجھل ہو چکا ہے اور تخصیصی مطالعہ کے بغیر کوئی اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہوتا ۔ ہم متاخر شعرائے فارسی و اُردو ہی کی غزلیات کو نمونہ ٹھہرا کر رائے قائم کرتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہے ۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی تک بھی سیدھی سادی مسلسل قسم کی غزلیں دکھائی دیتی ہیں ۔ متفرق مضامین کم ہی نظر آتے ہیں ۔ اس میں فغانی اور اس کے بعد جا کر خیال بند اور دوسرے شاعروں میں منتشر بیانی کا عنصر نمایاں ہوتا ہے ۔ رودکی ہی کی مشہور غزل لے لیجیے ۔ یہ غزل سے زیادہ ترانہ ہے جس کا ایک ہی موضوع ہے اور ایک ہی احساس کی ترجمانی کی گئی ۔ اسی لیے کسی بعد کے شاعر نے کہا ہے کہ غزلہائے من رودکی وار نیست یعنی کسی مستقل احساس یا خیال کی ترجمان ۔ یہ غزل دوسری ابتدائی غزلوں کا نمونہ ہے ۔ اپنے یہاں کی چند غزلیں نمونۃً ملاحظہ ہوں :

روئے چوں حاصل نکو کاراں　　زلف چوں نامۂ گنہکاراں
غمزہ مانند آرزوئے مضر　　در کمیں گاہ طبع یاراں

خیرہ اندر کرشمۂ چشمش ذوقِ مستان و ہوشیاران
(ابو الفرج رونی)

چو مہ روئے نیکو بیاراستی سرِ زلفِ مشکیں بہ پیراستی
خراماں چو کبک دری از وثاق بروں آمدی برزدہ آستی
چو آراستہ روئے نیکوئے خوش ہمہ مجلس شہ بیاراستی
(مسعود سعد سلمان)

خبرم رسید امشب کہ نگار خواہی آمد
سرِ من فدائے راہے کہ سوار خواہی آمد
ہمہ آہوانِ صحرا سرِ شان نہادہ برکف
بہ امیدِ آنکہ روزے بہ شکار خواہی آمد
کششے کہ عشق دارد نگزاردت بدینسان
بہ جنازہ گر نیائی بہ مزار خواہی آمد
(امیر خسرو)

متفرق قسم کی غزلیں کافی عرصہ بعد لکھی جانے لگیں ۔ کیونکہ غزل کی ہیئت کا دار و مدار قافیہ پر ہے ۔ آہستہ آہستہ جب اس کی مربوط ہیئت ماند پڑنے لگی تو توجہ یکساں احساس و خیال سے ہٹ کر قوافی پر مبذول ہونے لگی ۔ یہ رجحان بتدریج ترقی کرتا رہا ۔ سعدی اور حافظ کی غزلیات پر بھی غور کیا جائے تو ان میں انتشار خاصا نمایاں ہے ۔ اگرچہ ان کی مخصوص چھاپ اس کو محسوس نہیں ہونے دیتی :

وقتے دل سودائی می رفت بہ بستان ہا
عیش و طرب آوردے بر لالہ وریحان ہا
گہ نعرہ زدے بلبل گہ جامہ دریدے گل
تا یادِ تو افتادم از یاد برفت آنہا
گر در طلبت ما را رنجے برسد شاید
چوں عشقِ حرم باشد سہل است بیابان ہا
گویند مگو سعدی چندیں سخنِ عشقش
می گویم و بعد از من گویند بہ دوران ہا

ساقیا برخیز و در دہ جام را
خاک بر سر کن غمِ ایام را

ساغر مے در کفم نہ تا ز سر
برکشم ایں دلق ازرق فام را
گرچہ بدنامیست نزدِ عاقلاں
ما نمی خواہیم ننگ و نام را

حافظ کی پہلی ہی غزل میں اشعار کا ایک دوسرے سے کوئی ربط نہیں :

الا یا ایہا الساقی ادر کاساً و ناولہا
کہ عشق آساں نمود اول ولے افتاد مشکل ہا
ببوئے نافہ کاخر صبا زاں طرہ بکشاید
ز تاب جعدِ مشکینش چہ خوں افتاد در دلہا
بمے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزل ہا
مرا در منزلِ جاناں چہ امن و عیش چوں ہر دم
جرس فریاد می دارد کہ بر بندید محملہا
شبِ تاریک و بیم موج و گردابِ چنیں ہائل
کجا دانند حالِ ما سبکسارانِ ساحلہا
ہمہ کارم ز خود کامی بہ بدنامی کشید آخر
نہاں کے ماند آں رازے کزو سازند محفلہا
حضوری گر ہمی خواہی ازو غائب مشو حافظ
متی ما تلق من تہویٰ دع الدنیا و اہملہا

یہاں مضامین صریحاً قافیہ سے سجھائے گئے ہیں اور صرف ان کی اہمیت ، دلچسپی اور حسنِ بیان ہی ان کو اعتبار عطا کرتا ہے ۔ حافظ کے بعد جب رومانوی اور اس سے بھی زیادہ خیال بند دبستان کا زور ہوا تو قافیہ کی کارفرمائی بڑھتی گئی ۔ اور اس کے ساتھ ہی ردیف اور پیچیدہ زمینوں ، طولانی غزلوں اور دو غزلہ سہ غزلہ کا رواج بڑھتا گیا یہاں تک کہ شاعری موشگافیوں کے دھندوں میں کھو کر رہ گئی ۔ ہیئت برابر فکر و احساس اور معنی پر غالب آتی گئی ۔ پوست ہی پوست اور مغز غائب ۔ شاعری استادانہ میکانکی داؤ پیچ کا کھیل بن گئی ، خیال بندوں کے ساتھ جب نکتہ آفرینی شاعری کا حاصل اور نفسِ ناطقہ سمجھی جانے لگی تو قافیہ و ردیف اور زمین ہی زمین باقی رہ گئی ۔ وہ بھی بے حد پیچیدہ و سنگلاخ ۔ شعرا

محض قافیہ ہی کے ضمن میں سوچنے لگے اور مضامین خیالی کے باعث داخلیت کی جگہ خارجیت نے لے لی ، اس طرح غزل گوئی کا کمال میکانکی طور پر مضمون آفرینی قرار پایا ۔ یہاں تک کہ غالب جیسا شاعر بھی جس نے فخریہ کہا تھا کہ : غالب نبود شیوۂ من قافیہ بندی ۔ قافیہ سے بے لحاظ نہ رہ سکا ۔ ان کی دو غزلیں لیجیے :

چوں بہ قاصد بسپرم پیغام را رشک نگزارد کہ گویم نام را
گشتہ در تاریکی روزم نہاں کو چراغ تا بجویم شام را
آں میم باید کہ چوں ریزم بجام زور مے در گردش آرد جام را

بے گناہم پیر دیر از من مرنج
من بمستی بستہ ام احرام را

درد منت کش دوا نہ ہوا
میں نہ اچھا ہوا برا نہ ہوا
جمع کرتے ہو کیوں رقیبوں کو
اک تماشا ہوا گلا نہ ہوا
ہم کہاں قسمت آزمانے جائیں
تو ہی جب خنجر آزما نہ ہوا
کتنے شیریں ہیں تیرے لب کہ رقیب
گالیاں کھا کے بے مزا نہ ہوا
ہے خبر گرم ان کے آنے کی
آج ہی گھر میں بوریا نہ ہوا
کچھ تو پڑھیے کہ لوگ کہتے ہیں
آج غالب غزل سرا نہ ہوا

دونوں غزلوں میں قافیہ سخن آفریں ہے نہ کہ شاعر ۔ تمام کے تمام اشعار منفصل ہیں ۔ غالب نے خود تصریح کی ہے کہ ان کا غزل کا نسخہ کیمیا یہ ہے کہ اس میں کوئی شعر حسن و عشق ، کوئی تصوف اور کوئی رندی پر مشتمل ہو ۔ اس میں جو بھی ، جیسی بھی اور جتنی بھی حقیقی یا خیالی خصوصیت اتفاقاً پیدا ہو جائے ۔

غزل کی مخصوص ہیئت کی توجیہ نفسیات سے بھی کی گئی ہے یہ کہ احساسات کا حقیقی سرچشمہ تحت الشعور ہے اور اس تہ خانہ ضمیر

میں کیفیات تمام تر بے ربط اور غلطان و ہیجان ہوتی ہیں۔ للہذا ان کا اظہار بھی پریشان ہوتا ہے۔ قافیہ صرف تحت الشعور میں پوشیدہ ارتسامات کو برآمد کرنے میں مدد دیتا ہے۔ حقیقی احساسات کی صورت میں تو اس تصور کو قرین قیاس قرار دیا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ بھی صحیح نہیں۔ لیکن جب احساسات واقعی احساسات نہیں بلکہ بے سروپا مضامینِ خیالی ہوں جن کی اُردو شاعری میں اس قدر بھرمار ہے تو یہ نظریہ کیسے درست تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس کی رو سے پست ترین، مبتذل مضامین بھی زیرِ نفسی کیفیات ہی کا عکس قرار پاتے ہیں جو ظاہر ہے کسی طرح قابلِ اعتنا نہیں ہو سکتا۔

غزل کے خلاف جو منتشر خیالی کی شکایت ہے، اسے بعض نے مسلسل غزلوں سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس میں دو دشواریاں ہیں۔ اول مسلسل غزل درحقیقت نظم ہے، صرف اس میں زبان متغزلانہ اختیار کی جاتی ہے جس سے کوئی خاص فرق رونما نہیں ہوتا۔ اگرچہ ہیئت پھر بھی زبردستی معلوم ہوتی ہے۔

غزل اور نظم کا مابہ الامتیاز یہی ہے کہ نظم ایک مرکزی احساس یا خیال سے اُبھرتی ہے۔ اور اس کے اجزا میں لامیاتی وحدت پائی جاتی ہے۔ غزل کو من حیث صنف متفرق مضامین ہی کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے۔ دوسری دشواری یہ ہے کہ غزل آخر سکہ بند ہے۔ اس میں نظم کی سی آزادی اور لچک محال ہے۔ قدرتی طور پر مسلسل غزلوں کی تعداد زیادہ فراواں نہیں ہو سکتی اور نہ وہ چنداں کامیاب ہیں۔ کوئی ایک آدھ خیال ہی ہو تو وہ مسلسل غزل میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ پھر غزل کا سانچہ ہی ایسا ہے کہ اس میں نظم و ترتیب، در و بست اور آہنگِ قوافی وغیرہ سی کشادگی، آزادی یو قلمونی اور اشاریت کی ندرت نہیں پیدا ہو سکتی جو نظم ہی کا طبعی خاصہ ہے۔

یہ غزل کی متفرق نوعیت ہی ہے جس کی بنا پر جوش کو اس کے خلاف عمر بھر اعتراض رہا اور کلیم الدین احمد نے اسے نیم وحشی صنفِ سخن قرار دیا۔ نیم وحشی سے ان کی مراد الاابالیانہ پن اور تلون مزاجی ہے۔ وہی روایتی محبوب کی خصوصیت کہ شیوہ ہائے ترا باہم آشنائی نیست۔ جس کے باعث یہ اظہار کے بنیادی تقاضے کی نفی کرتی ہے کہ اول ضمیر میں احساس یا خیال پیدا ہو اور پھر اس کی ترجمانی کی جائے۔ مشاہدۂ حق

مقدم ہے اور گفتگو موخر ، یا مے اول ہے اور ساغر مابعد - غزل میں گاڑی آگے اور گھوڑا پیچھے ہے - اس میں ہئیت اور اجزائے ترکیبی ، خصوصاً زمینیں اور قافیہ و ردیف افکار و احساسات پر ابتدا ہی سے اس قدر مسلط ہوتے ہیں تسمہ پائی کی حد تک کہ شاعر کتنا ہی آزاد ، حساس اور تنومند کیوں نہ ہو اسے مجبوراً غزل کی خارجی ہیئت کا جبر قبول کرنا پڑتا ہے - جدید شعرا نے اس قید و بند اور ضبط و نشار سے بچنے کے لیے معنویت کی طرف رجوع کیا ہے جس سے یا تو غزل میں نظم کے تیور پیدا ہوگئے ہیں یا معنویت ان پر سوار ہوگئی ہے - اور وہ اس طرح نکتہ آفرینی میں محو ہو جاتے ہیں کہ داخلیت میکانکی وضع اختیار کر لیتی ہے اور غزل کا تمام اثر باطل ہو جاتا ہے - یہ قدیم شعرا کی یہ تکلف مضمون آفرینی کے مماثل اور ویسی ہی ترق معکوس ہے جس کا واحد مقصد من گھڑت مضامین قلمبند کرنا تھا -

غزل کو غیر نیم وحشی صنف ثابت کرنے کے لیے تازہ ترین نظریہ یہ ہے کہ یہ بعینہ مشرقی تہذیب کی مخصوص نوعیت کا عکس ہے - اور جس طرح نظم اس مغربی تصور کی عملی صورت ہے کہ وحدت سے کثرت کی طرف صعودی طور پر رجوع کی اسی طرح غزل کثرت یعنی انتشار سے وحدت کی طرف نزولی طور پر رجوع ہوتی ہے - یہاں کثرت سے مراد متفرق مضامین ہیں اور وحدت سے ہیئت - یہ استدلال مغالطہ آفریں ہے - اول نظم میں کثرت اور وحدت کا تعلق ایسا ہی ہے جیسا بیج کا درخت سے - دونوں میں روح اور جسم ، جوہر اور قالب کا تعلق ہے - درخت کے شاخ و برگ بیج سے جدا یا منقطع نہیں - بلکہ اسی سے وابستہ اور پائندہ ہیں - دونوں ایک دوسرے کا عین اور جزو لاینفک ہیں - دونوں ایک وقت اور ہمہ وقت زندہ و نمو پذیر ہیں - ان میں کوئی جدائی نہیں - بیج بھی درخت ہی کا حصہ ہے اور درخت بیج سے پیوستہ - غزل میں وحدت طبعی نہیں بلکہ خارجاً عائد کی گئی ہے - اس لیے اس کا کثرت سے عضوی نامیاتی تعلق نہیں اور نہ یہ کسی تہذیبی اثر کی پیداوار اور مظہر خارجی ہے - اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر اسے مشرق کی تمام اصناف سخن میں کارفرما ہونا چاہیے - جیسا کہ پیچھے واضح کیا جا چکا ہے - یہ تو ایک اتفاقیہ پیداوار ہے جو قصیدہ سے رونما ہوئی -

اگر ہم اس حقیقت سے ہٹ کر کوئی نظریہ قائم کرتے ہیں تو وہ

لازماً قیاسی اور یا در ہوا ہوگا۔ نظم کی طرح غزل میں بھی دونوں اطراف — وحدت اور کثرت — حقیقی ہونی چاہئیں۔ جس طرح وحدت سے کثرت اُبھرتی ہے اسی طرح کثرت سے وحدت خود بخود اُبھرنی چاہیے۔ یہ نہیں کہ ہم اسے اپنے آپ وحدت قرار دے لیں۔

حقیقت یہ ہے کہ غزل تمام تر مفردات کا مجموعہ ہے۔ ہر شعر مستقل بالذات فرد ہے اور اس کا دوسرے اشعار سے اس کے سوا اور کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ وہ ایک ہی لڑی میں پروئے گئے ہیں۔ متفرق اشعار کی شیرازہ بندی صرف مشترکہ زمین ہی سے ہوتی ہے۔ خارجی یکسانی صرف سہولت اور ظاہری جاذبیت کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ بلکہ اس کا پیدا کرنا ناگزیر تھا تاکہ یہ کثرت وحدت نما معلوم ہو۔ کیونکہ صوری کشش کو طبع انسانی پر اثر آفرینی میں خاص دخل ہے۔ مشترکہ زمین سے ایک گونہ وحدت اور جمالیاتی و ذہنی تشفی و تسکین کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اشعار ہم جنس معلوم ہوتے ہیں۔ ایک رشتہ میں پیوستہ نہ کہ غیر مربوط۔ ساتھ ہی ایک گونہ دلچسپی بھی پیدا ہوتی ہے جو یکے بعد دیگرے ایسے مناظر سے اُبھرتی ہے جن میں اتفاقاً کچھ کچھ ہم دمی اور یکرنگی بھی ہو۔ قاری کے ذہن میں پہلے ہی سے یہ احساس موجود ہوتا ہے کہ اس کے اجزا پارہ پارہ ہیں اور اس کی دلچسپی بھی پریشان پاروں یعنی دیوان بے شیرازہ ہی میں ہونی چاہیے۔ لہٰذا یہ مطالبہ ہی غلط ہے کہ ان میں ربط ہو۔ چونکہ ہر شعر بذاتِ خود مکمل یعنی نظم ہوتا ہے جیسے ضرب الامثال، کہاوتیں، مقولات وغیرہ، اس لیے ہمیں ایک شعر سے دوسرے شعر کی طرف رجوع ہونے یا جست کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی، خصوصاً جب ان میں ایک گونہ صوری ربط موجود ہو جو ان کو مربوط کرنے کا بہانہ یا ذریعہ بنتا ہے۔ لہذا ہمیں غزل کی غزلیت سے متوحش ہونے کی کوئی ضرورت نہیں اور نہ اس کے لیم وحشی پن کا شکوہ سنج ہونا چاہیے۔ ہمیں اس کو بے تکلف معدوم حقیقت یا طریقِ التفات کے طور پر قبول کر لینا چاہیے۔

ہر صنف کے بعض مفروضات علمیات ہوتے ہیں جیسے کھیلوں کی شرائط اور قاعدے۔ ہمیں ان شرائط اور قاعدوں کو قبول کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا غزل کو کسی نہ کسی طرح مربوط و متحد ثابت کرنے کی کوشش سوزتمال سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ بعض نقادوں نے غزل کو اس مصوری

کا مثیل قرار دیا ہے جس میں بظاہر جدا جدا دھبے لگا دیے جاتے ہیں اور وہ باہم مل کر کوئی وجدانی اثر پیدا کرتے ہیں - یہ اس لیے غلط ہے کہ دھبوں میں کوئی نہ کوئی مشترکہ خصوصیت پائی جاتی ہے جو ان کو آپس میں مربوط کر دیتی ہے - خود مصور کے ذہن میں یہ بنیادی رشتہ موجود ہوتا ہے اور اس کو دریافت کر لینے پر ربط معنوی خود بخود پیدا ہو جاتا ہے - غزل میں یہ بات نہیں - یہ ایک وحشی صنف ہے کیونکہ حقیقتاً وحشی ہے - قوس قزح کی طرح جس کے تمام رنگ جدا ہوتے ہیں لیکن پھر بھی ان میں مجموعی کشش پائی جاتی ہے - غزل کے وحشی ہونے میں کوئی دوش نہیں - جب بھی 'بائیسکوپ' میں دنیا جہان کے مقامات ، مناظر یا عمارات دیکھتے ہیں تو کیا وہ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں ربط کیوں نہیں ؟ ان کی خصوصیت ہی یہی ہے - کیونکہ ان کی کشش کا راز ہر منظر کی جداگانہ دلکشی ہے - دیکھنا یہ ہے کہ اپنی اس خصوصیت کے باوجود غزل فنی یا جمالیاتی تقاضوں کو پورا کرتی ہے یا نہیں - اگر کرتی ہے تو پھر اس کے غیر مربوط ہونے کی شکایت بے محل ہے -

چونکہ غزل پر سب سے بڑا اعتراض اس کی بے ربطی ہے اس لیے اس کے حامیوں کی سب سے بڑی کوشش یہی رہی ہے کہ اس کو کسی نہ کسی طرح شاعری کے جدید تصور کے مطابق ثابت کیا جائے یعنی یہ ثابت کیا جائے کہ اس کے اشعار میں ربط پایا جاتا ہے اور وہ وحدت کے معیار پر پوری اُترتی ہے - یہ غزل میں یکانگی پیدا کرنے کی زبردستی کوشش ہے - اور اسے پا در ہوا ثابت کرنے کے لیے معمولی استدلال کی ضرورت ہے - اس نظریے کے حامی جو بڑی ہی جدوجہد اور سرتوڑ کوشش سے اشعار میں جوڑ پیدا کرتے ہیں ، اس کی بڑی آسانی سے قلعی کھل جاتی ہے - اگر ان کا نقطۂ نظر درست ہے تو ضروری ہے کہ تمام غزلیں اس حکمتِ عملی کی متحمل ہوں - اگر نہیں تو ہمیں طوعاً و کرہاً غزل کی ہیئت کذائی کو بعینہٖ تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کی مخصوص نوعیت کے مطابق اس کو جانچنے کا طریقہ دریافت کرنا ہوگا -

غزل کی تنگ دامانی اور بنیادی کمزوری کے سلسلے میں عموماً غالب کے اس شعر کو سنداً پیش کیا جاتا ہے کہ :

بقدر ذوق نہیں ظرف تنگنائے غزل
کچھ اور چاہیے وسعت مرے بیاں کے لیے

ہے ۔ شاعر کیفیات کا مورد یا معمول ہی نہیں ، عامل بھی ہے ۔ اس کی حیثیت
ماہر نفسیات کی بھی ہے جو باطنی کیفیات کی نوعیت کو جانتا ہے ۔ اپنے
ارتسامات اور عمومی تجربہ کی بنا پر فن کاروں سے ملتے جلتے تجربات کا
تصور بھی کر سکتا ہے اور مختلف مواقع کی عکاسی بھی کر سکتا ہے ۔
جب غالب کہتا ہے کہ :

مجھے اب دیکھ کر ابرِ شفق آلودہ یاد آیا
کہ فرقت میں تری آتش برستی تھی گلستاں پر

تو ضروری نہیں کہ یہ خیال واقعی شفق کو دیکھنے سے پیدا ہوا ہو ۔ یہ
"گلستاں پر" سے بھی تصور میں آ سکتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے ۔
ہمارے یہاں تاثر کے متعلق بہت غلط فہمی ہے ۔ ضروری نہیں کہ جن
لوگوں نے ہیر رانجھا کی داستان قلمبند کی ہے — اور وہ بے شمار ہیں — وہ
کسی بھاگ بھری کے عشق میں مبتلا ہوئے ہوں ۔ وارث شاہ خود کہتے
ہیں کہ انھوں نے دوسروں کی فرمائش پر ہیر رانجھا کا قصہ 'جوڑا' ہے ۔

غزل کا فی نفسہٖ مواقع سے سروکار ہے اور شاعر کے لیے میدان
کھلا ہے کہ ان حقیقی یا امکانی مواقع کا مشاہدہ ، احساس یا تصور کرے ۔
اس میں ذہنی افسانہ تراشی کو بھی دخل ہوتا ہے ۔ احساس یا خیال
بے پیرہن ہوتا ہے ، حقیقت بغیرِ مجاز ۔ اس کی خلقت عالمِ تجرید میں ہوتی
ہے ۔ فن کار کی پیکر تراشی اسے عالم مجاز میں جلوہ گر کرتی ہے ۔ الفاظ
میں ادا ہونا محسوس ہونے کا ضامن ہے کیونکہ تجرید محض خیال یا
احساس جمال کی بجائے جلال کا اثر رکھتی ہے ۔ اس میں حس کو دخل
نہیں ہوتا ؛ مثلاً اصغر گونڈوی کا یہ شعر :

مقام جہل کو پایا نہ علم و عرفاں نے
میں بے خبر ہوں بہ اندازۂ فریب شہود

اس کی بالعموم تعریف کی جاتی ہے ، خصوصاً 'بہ اندازۂ فریب شہود' میں
بہت سی خوبیوں کی نشان دہی کی گئی ہے ۔ ان الفاظ کے سمیت سارے
شعر کا پیرایہ سراسر بیانیہ ہے ۔ محض الفاظ اسے محسوس بنانے سے قاصر
ہیں ۔ اس میں پیکر تراشی کا عنصر مفقود ہے اور اس کا کام الفاظ سے
سے لیا گیا ہے ۔ بالفاظ دیگر اس کی اہمیت معنوی یا تجریدی ہے ، حسی و
جمالیاتی نہیں ۔

تجرید کو الفاظ ، احساس اور خیال سب میں دخل ہے ۔ تجرید کا
لروپ ہونا حسی پیرایوں ہی سے دور ہو سکتا ہے ۔ اس قسم کے
مصرعے جیسے :

ع
ہم ہوں نہ ہوں ولیکن ہونا ضرور تیرا

معنوی ہوتے ہوئے محض ذہنی تشفی کرتے ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ
شاعری میں محض بیان ہی کافی نہیں ۔ محض احساس بیان کو خنک ب
دیتا ہے ۔

غزل میں ایک بڑا مسئلہ غزلیہ زبان کا ہے جو ایک مستقل روایہ
اور تکیۂ کلام کی شکل اختیار کر چکا ہے ۔ ہر حساس قاری کسی نہ کسہ
وقت اس رسمی انداز بیان سے جھلا اُٹھتا ہے کیونکہ اسے ایک مخصوص
فرسودہ انداز میں محض حسن و عشق سے سروکار ہے اور وہ بھی بالعمہ
بناوٹی حسن ، بناوٹی عشق ۔ اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ زندگی م
اور کوئی دلچسپ یا اہم بات نہیں ۔ عام حالات میں پھر بھی اس کا جو
ہو سکتا ۔ لیکن جب داغ کو شہر آشوب میں حسینوں کے نایاب ہونے
شکایت ہوتی ہے تو اس قسم کی حسن پرستی اور عشق بازی ، محض لغ
کے دل و دماغ پر حاوی ہونے کی بنا پر ، ایک عارضہ معلوم ہوتی ہے
حسن و عشق سے دلبستگی بلاشبہ فطری ہے لیکن یہ حقیقی طور پر ہی ظا
ہو تو قابل لحاظ ہے ۔

دوسرے ، مجازات جنھیں از راہ تعریض گل و بلبل قرار دیا گیا ہے
اس قدر یکساں ہیں کہ کسی زمانے میں شاید یہ اصلیت سے ہمکنار
ماحول سے ہم آہنگ ہوں ، جیسے پیر مغاں ، مے خانہ ، ساقی ، قاتل وغیر
لیکن اب ان میں زندگی اور ذوق سے پیوستگی باقی نہیں رہی ، بالخصو
اس لیے کہ انھیں ایک خاص رسمی انداز سے برتا گیا ہے ، یہ کھوکھ
معلوم ہوتے ہیں ۔ اگر یہ اب بھی حقیقی احساس کے تحت تخلیقی پیرائے
برتے جائیں تو کوئی ہرج نہیں لیکن جو رسمی وضع انھوں نے اخ
کر لی ہے وہ انھیں کیف و اثر کے لحاظ سے ناکارہ بنا دیتی ہے ۔ جا
نہیں بلکہ ماؤف اور فرسودہ ۔

مجازات کی اس یکسانیت کی وجہ ظاہر ہے ۔ ایک ہی تہذیب

ماحول کا صدہا سال استقلال جس میں کسی دوسرے تصور یا لوازمات کا نہ امکان تھا نہ گنجائش ۔ وسعت کے احساس نے آزاد کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ شاعری اُردو میں غزل کی راہ سے آئی ۔ اے کاش ! یہ شاہنامہ کی شکل میں آتی ۔ اگرچہ یہ رائے بھی درست نہیں ۔ سوال رزمیہ یا غنائیہ کا نہیں بلکہ حقیقی شاعری کا ہے خواہ وہ کوئی صورت اختیار کرے ۔ جہاں رزمیہ شاعری شاہنامہ کی راہ سے آئی تھی وہاں شاعری نے یہی وضع کیوں نہیں برقرار رکھی اور رفتہ رفتہ غزل کا پیرایہ کیوں اختیار کیا ؟

آزاد کی اس بارے میں دوسری رائے بھی قابلِ غور ہے :

"بھاشا کا فصیح استعارہ کی طرف بھول کر بھی قدم نہیں رکھتا ۔ جو کچھ لطف آنکھوں سے دیکھتا اور جن خوش آوازوں کو سنتا ہے یا جن خوشبوؤں کو سونگھتا ہے ، انھی کو اپنی میٹھی زبان سے بے تکلف و بے مبالغہ صاف صاف کہہ دیتا ہے ۔"

اس رائے میں حقیقت کا کافی عنصر پنہاں ہے ۔ غزل کا ذکر کرتے ہوئے باوا بدھ سنگھ اپنی تصنیف "ہریم کہانی" میں لکھتے ہیں :

"غرض غزل میں سو مضامین کی کھچڑی بنائی ہے پر مزیدار ۔ گو شاعری میں اصلیت کا فرق ہوگیا ہے پھر بھی اس میں نیا انداز نکالا ہے ۔ غزلوں کا اصلی موضوع ہے : حرف زدن با زناں ۔ اس میں شک نہیں کہ کہیں کہیں شعر میں ایک مضمون اپنی ہی سوچ کا پر پھیلا کر اُونچا اڑ جاتا ہے اور آسمان میں تھگلی لگا دیتا ہے ۔ کمی یہ ہے کہ اس میں کارمنی (ملاؤنی) نہیں ۔ پھر غزل کے مضمون دیکھیں تو پیار کس سے ہے ؟ عورت تو نظر نہیں آتی ۔ یونھی لونڈے ہوں تو ہوں ۔" (ترجمہ)

روایتی غزل کی یہی سب سے بڑی دکھی رگ ہے کہ اس میں عورت کے مزاج ، اس کی خوبو ، اس کے تیور ، اس سے بات چیت اور حسن و عشق کی حقیقی تصویر کہیں نظر نہیں آتی ۔ ویسے حسن و عشق کا شور و غوغا بہت ہے اور کہیں کہیں سچے احساسات کی جھلک بھی دکھائی دے جاتی ہے ۔ جیسے :

دوستاں منع کنندم کہ چرا دل بہ تو دادم
باید اول ز تو پرسید چنیں خوب چرائی

سرو سیمینا بہ صحرا می روی
نیک بے رحمی کہ بے ما می روی
دل می رود ز دستم صاحبدلاں خدا را
باشد کہ باز بینم آں یار آشنا را

اُردو غزل میں اس اعتبار سے وہ بات نہیں جو ہندی یا پنجابی گوتا میں ہے۔ اب اس کا لہجہ کچھ بدلا ہے لیکن ابھی اس کے متعلق کچھ کہنا قبل از وقت ہے۔

دوسری بات زندگی کی حقیقی جھلک، اس کی چال ڈھال اور رنگ روپ شاذ و نادر محسوس ہوتا ہے۔

وہ رسمی زبان جو غزل کا معمول بن چکی ہے، اسے سنجیدگی سے بھی برتا جائے اور اچھا ذوق اثر پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو بڑی حد تک گرامی جیسا تغزل ہی رونما ہوتا ہے جس میں اول اول تو کیف محسوس ہوتا ہے لیکن زیادہ مطالعہ کرنے پر اس تغزل سے طبیعت اجیرن ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں ایک جیسی عاشقانہ لے سنائی دیتی ہے اور قاری چاہتا ہے شاعری میں زیادہ وسیع، آزاد زبان برتی جائے جو بھرپور شعریت کا احساس پیدا کرے اور ذوق افروز ثابت ہو؛ یعنی اس میں ارتفاعی کیفیت ہو۔ موجودہ دور میں جب فضا بھی بدل چکی ہے اور ماحول نئے نئے تہذیبی عناصر سے معمور ہے، غزل کی یہ تنگ دامانی، یکسانیت اور تغزل کی ناسازی اور بھی محسوس ہونے لگی ہے۔ جیسے اس کا آہنگ دورِ جدید کے آہنگ کے منافی ہو۔ اور جدید تر وضع کی ضرورت اور بھی شدت سے محسوس ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم شاعری کی اس خاصیت کے جویا ہوتے ہیں جو تغزل اور غزلیہ زبان کے چٹخارے کی بجائے خالص شعری عناصر سے پیدا ہوتی ہے جس میں وسعت، ذوقی تسکین اور اعتبار کی زیادہ گنجائش ہے۔ یہاں قدرتی طور پر غزلیہ محاورہ اور تغزل کے اس انداز سے مراد ہے جس سے پارینگی کی بو آتی ہے:

زلف تو مرا عمر عزیز است ولی نیست
در دست سرِ موی ازاں زلف درازم
من دوستدارِ روے خوش و موئے دلکشم
مدہوشِ چشمِ مست و مئی صاف بے غشم

تا حجالت عاشقاں را زد بوصل خود صلا
جان و دل افتادہ اند از زلف و خالت در بلا

چونکہ غزل میں ہر طرح کے مضامین ادا کیے جاتے ہیں ، اس لیے شعرا کی یہی روش قرار پائی ہے کہ وہ حسن و عشق ، زہد و رندی ، فلسفہ و حکمت ، عرفان و تصوف وغیرہ کے متفرق مضامین باندھیں ۔ یہاں تک کہ غالب نے بھی اس کا صراحتاً ذکر کیا ہے اور آزاد نے ذوق کے سلسلے میں بھی اسی کی نشان دہی کی ہے ۔

ظاہر ہے کہ غزل کے تمام اشعار یکساں طور پر بلند نہیں ہو سکتے تھے ۔ یہ تو شاعر کے نابغہ اور قادر الکلامی پر موقوف تھا ۔ اسی لیے غزل کو پرکھنے کا یہ طریق قرار پایا کہ اس میں اچھے اشعار کی تعداد کتنی ہے ۔ ڈھیر میں جس قدر ہیرے زیادہ ہوں اتنی ہی غزل کی آب و تاب اور درجۂ اعتبار بلند ہوگا ۔ ایسے اشعار کو نشتر قرار دیا جاتا ہے ۔ لہٰذا غزل میں جتنے بھی نشتر ہوں اتنی ہی وہ کامیاب اور خوب و زشت ، بلند و پست کی بنا پر اعلیٰ یا ادنیٰ قرار دی جائے گی ۔ بلندش نہایت بلند و پستش نہایت پست اسی تصور کا آئینہ دار ہے ۔ اسی طرح شاعر کی عظمت کا اندازہ بھی عمدہ غزلیات کی بنا پر کیا جاتا ہے ۔

شاعری کا محرک اولیٰ ذاتی تجربہ ہے اور یہی کلام کے قابل اعتنا ہونے کی سند ہے ۔ ہو سکتا ہے کسی دور میں ایک مجموعی قسم کے مشترکہ تجربہ کو عمومیت حاصل ہو ۔ اور وہی فن کار کا تجربہ بھی قرار پائے ، جیسے قرون وسطیٰ میں تصوف تھا ۔ یہ ہمہ اوستی بھی تھا اور برائے ہمہ بھی ۔ اسی لیے یہ اجتماعی ہوتے ہوئے انفرادی بھی تھا اور عام ہوتے ہوئے خاص بھی ۔ بہرحال تجربہ کا ذاتی ہونا لازمی ہے ۔ بقول غالب :

خواہش دل ہے زباں کو سبب عرض بیاں
ہے سخن گرد ز دامانِ ضمیر افشاندہ

لہٰذا تجربہ کسی نوعیت کا بھی ہو ، الہامی یا غیر الہامی ، حقیقی یا مجازی ، اس کا حقیقی ہونا ہی کلام کی اہمیت کا ضامن ہے ۔ اگر مضامین کو ہر کہ وبہ کا مشترکہ سرمایہ تصور کر لیا جائے ، جیسا کہ ولی کے مرشد سعداللہ گلشن نے انھیں کہا تھا اور اسے بے تکلف اپنانے کی ہدایت کی تھی ، تو یہ بات تجربہ کے اظہار و ابلاغ کی بجائے مضمون بندی یا مضمون ربائی پر

رہے گی ۔ اور اسے بمشکل معنوی یا وضع قرار دیا جا سکے گا ۔ اس کی یک جزوی یا ضمنی سی اہمیت ہوگی ۔ یہ کہ مضمون کو پیش کیسے کیا گیا ہے اور اس میں دوسروں سے وجہ امتیاز کیا ہے ۔ لہٰذا تجربہ اور مضمون میں شدید فرق ہے ۔ البتہ اگر شاعر نے دوسروں کے افکار کو اپنی ذات اور تجربہ کا جزو بنا لیا ہے تو پھر اس کی حیثیت مختلف ہوگی ۔ اس صورت میں اسے اس کا ذاتی تجربہ ہی تصور کیا جائے گا ۔ دریں حالات ہمیں سرقہ کا تصور بدلنا پڑے گا ۔ سوال یہ ہے کہ شاعر نے کیوں کس طرح اور کس مقصد کے لیے حدیث دیگراں کو اپنی حدیث بنایا ۔ کیا وہ کسی روایت کا سلسلہ آگے بڑھا رہا ہے ۔ یا اس نے شاعری میں نئی جہت یا جہتیں اضافہ کی ہیں ۔ ایلیٹ نے روایت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور جس طرح سابقہ شعرا کے کلام کو وسیع پیمانے پر سمو کر اچھوتے نتائج پیدا کیے ہیں ، ان کے پیش نظر ہمیں اخذ و استفادہ یا تصرف کو نئے زاویۂ نگاہ سے دیکھنا ہوگا ۔ اگر یہ عمل ایلیٹ کے انداز میں نہ ہو ، جس کو زیادہ تر موازنہ سے غیر معمولی اثر پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے ، تو دیکھنا ہوگا کہ کسی شاعر کے یہاں اس کی منفرد نوعیت کیا ہے اور اس کا کہاں تک جواز یا افادیت ہے ۔ کیونکہ ضروری نہیں یہ عمل موازنہ ہی کے لیے ہو ۔ یہ فزونی اثر ، تلمیح و توشیح اور زلدہ کو زندہ تر بنانے کے لیے بھی ہو سکتا ہے ۔ ہمارے یہاں ایک بڑی دلچسپ صنعت کاشی کاری یا ظروف سازی کی ہے جس کا سلسلہ مدت ہائے مدید سے جاری ہے ۔ یوں تو بالعموم کاریگر ظروف کو روایتی سانچوں ہی میں ڈھالتے ہیں لیکن بعض اوقات کوئی جدت پسند صناع اس میں کوئی اپج بھی پیدا کر دیتا ہے ۔ نئے نقش و نگار ، نئے خط و خال ، نیا رنگ روپ ، نئی طرح ، سڈول پن یا بانکپن ۔ غزل کی روایت بھی کچھ ایسی ہی رہی ہے ۔ ہم نے اقلیدسی وضع قائم کر دی ہے ، صوری بھی اور معنوی بھی ۔ اور اس میں ہر خوش ذوق و خوش طبع شاعر کوئی نئی ادا ، کوئی اچھوتی نوک پلک پیدا کرتا رہا ہے :

> مے خوردنِ من نہ از برائے طرب است
> نے بہرِ فساد و ترک دین و ادب است
> یک لحظہ بہ بےخودی بر آرم نفسے
> مے خوردن و مست بودنم زیں سبب است (خیام)

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو
اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیے (غالب)

ہمارے اپنے زمانے میں فراق گورکھپوری نے اس قسم کے تخلیقی عمل کو ایک مستقل حیثیت عطا کر دی ہے ۔ وہ بے تامل دوسروں کے افکار کو نئے پیرائے میں پیش کرتا ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ۔

تجربہ محض خلا سے نہیں پیدا ہوتا ۔ اس کے لیے نظر ، جودت اور طباعی درکار ہے ۔ ان سے بھی زیادہ اپنے گرد و پیش اور چلتی پھرتی زندگی سے مس ، اپنائے جنس سے میل ملاپ اور حیات کی خوبو سے شناسائی لازم ہے ۔ اگر فن کار حیات اور اہل حیات سے گھل مل کر ان کی روح کو اپنے اندر سمو لے تو اس کا تجربہ زندہ بھی ہوگا اور حقیقی بھی ۔ اگر بعض حالات کے تحت وہ ان سے پرے ہٹ کر یا خیالی تصور کے تحت گوشہ نشیں ہوگیا ہے تو اس کا فن اتنی ہی نسبت سے حقیقی ارتسامات سے بیگانہ ہوگا ، تجریدی ، خلائی اور ماورائی ۔ اس صورت میں ہم اس کا اندازہ اس کی مخصوص نوعیت سے کریں گے اور اس کو پرکھنے کا طریقہ متعین کریں گے ۔

غزل کو پرکھنے کے لیے اوپر جو رسمی طریقے بیان کیے گئے ہیں ۔ اگر حتمی یا درست طور پر نتیجہ خیز نہیں تو ان سے نسبتہً بہتر طریقہ کیا ہو سکتا ہے جس سے زیادہ نتائج پیدا ہو سکیں ۔ اس قسم کی صنف جس کا دار و مدار صورت اور اشعار کی تعداد پر ہو ، یہی دیکھا جائے گا کہ خود اشعار کی خوبی کا معیار کیا ہے اور ان کی متفرق نوعیت میں وحدت کا قرینہ یا وجدانی کیف کیسے پیدا کیا جا سکتا ہے جو ذہنی طور پر اطمینان بخش اثر پیدا کر سکے ۔ ہر فن پارے کا دار و مدار ایک ہی چیز پر ہے ۔ اس میں کارفرما احساس ، خیال ، مضمون ، شعور ، ذوق اور فن کی کیفیت کیا ہے کیونکہ یہی چیز اس کی آفرینش کی محرک اولی ہے ۔ یہی باطنی عنصر خارجی ہیئت کی تشکیل کرتے ہیں ۔ الفاظ کا انتخاب ، ان کی ترتیب ، مجازات ، لوازمات ، جہتیں ، ان کی روح اور خاصیت کا اُبھار ، غرضیکہ جو امور بھی کلام کی دروبست میں کام آتے ہیں اس کی صورت آفرینی کے بھی موجب ہیں ۔ دیکھنا یہ ہے کیا خیال یا احساس نے اپنا سانچہ خود پیدا کیا ہے یا نہیں ۔ اس میں کیا خارجی و داخلی اجزائے ترکیبی پیدا کیے ہیں اور ذوق و فن کے کیا خواص اُجاگر کیے ہیں ۔ اس سلسلے میں زمین کی وضع ــ خوش گوار ، ناگوار ، سنگلاخ ،

چھوتی ـــ گو مدِ نظر رکھنا ہوگا کیونکہ اس کو غزل کی جمالیاتی حیثیت میں
لزوماً دخل ہے ۔ اس لیے کہ ہئیت کے اعتبار سے غزل کی کشش ہی اس
کی صوری وضع پر ہے جو معنی آفرینی میں مدد دیتے ہوئے اس کی داخلی
حیثیت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ سنگلاخ زمینوں میں لالہ کاری
کا بہت کم یا بعید امکان ہے ۔ خوش گوار زمینیں خود بخود تخلیقی صلاحیت
کو راہ دیتی ہیں ۔ الا ماشاءاللہ ۔ اگر شاعر کا نابغہ ایسا ہے کہ وہ سنگین
یا الوکھی بحروں پر بھی حاوی ہو اور سخت سے سخت زینوں کو بھی
گداز کر لے ۔ چونکہ ہمیں بہرحال متفرق پاروں سے مجموعی اثر یا وحدت نما
احساس پیدا کرنا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ان کی وضع سڈول ہو ۔ ان
سے وہی احساس پیدا ہو جو کسی سانچے کے اجزا سے پیدا ہوتا ہے ؛ یعنی
یہ زمین ہی نہیں اور اعتبارات سے بھی ایک دوسرے سے مناسبت رکھتے
ہوں جو جمالیاتی اثر کا پیش خیمہ ہے ۔ اشعار میں اسلوب کی یکرنگی ،
مماثلت اور اعتبار اس احساسِ یکسانی میں معاون ہوتا ہے جس کا غالب
اثر وحدت کا احساس ہوتا ہے ۔ معنویت سے بھی ایسا ہی تعلق درکار ہے
یعنی ہر شعر کے معنی کہاں تک پُراثر اور اہم ہیں ۔ ان میں معنوی ربط
ضروری نہیں ۔ دوسرے اشعار آپس میں مل کر بحیثیتِ مجموعی اثر پیدا
کریں جو ایک طرح کی معنوی وحدت کے مماثل ہے ۔

مثلاً غالب کی یہ مشہور غزل لیجیے : ظلمت کدہ میں میرے شبِ
غم کا جوش ہے ۔ مطلع میں احساس حقیقی لگتا ہے اور بیان سے ہمکنار
ہے ۔ دوسرا شعر ابتدائی حزنیہ لے کے مطابق اور شبِ غم میں ظلمتکدے
کی توجیہ ہے ۔ اس طرح ابتدائی کیفیت کا سلسلہ آگے بڑھتا ہے ۔ تیسرا
شعر یکسر مختلف مگر بذاتِ خود بیان و شعر کے اعتبار سے قابلِ لحاظ ہے ۔
معنوی حیثیت سے غزل کی منتشر خیالی ظاہر ہے جس سے ابتدائی کیفیت
یکلخت رک جاتی ہے اور ذہن کو بے ربطی سے جھٹکا لگتا ہے ، لیکن
فکر و بیان کی لطافت اس کی کاٹ کرتے ہوئے ایک گونہ وحدت کا احساس
برقرار رکھتی ہے ۔ چوتھا شعر مزید گریز ہے ۔ محض ستائش حسن یا
مضمون آفرینی کی طرف جس سے عدم ربط اور بھی بڑھ جاتا ہے ۔ لیکن
بیان کی سطح سابقہ اشعار کے لگ بھگ ہے ۔ اس لیے غزل کا پایہ قائم
رہتا ہے ۔ پانچویں شعر میں پھر نیا مضمون ہے لیکن اس کی ندرت اور
پیرایۂ اظہار وزن کو برقرار رکھتے ہیں ۔ ان ابتدائی اشعار کے بعد پھر

لیے یکسر بدل جاتی ہے ۔ احساس و بیان کی شدت بھرپور اثر چھوڑتی ہے ۔ مقطع اس قطعے سے جدا محض تحسین کلام ہے یعنی غزل پر تبصرہ ۔ مراد صرف یہ ہے کہ کلام کا پایہ الہامی ہے ۔ اس سے فیضان کے بارے میں کوئی اونچا نظریہ قائم کرنا حقیقت سے بعید ہے ۔ چونکہ سابقہ اشعار ، خصوصاً قطعہ ارفع و اعلیٰ ہیں ، اس لیے شاعر قدرتی طور پر صریر خامہ کو نوائے سروش قرار دیتا ہے ۔ ایک بار پھر شعر کی انشائی حیثیت جمالیاتی تاثر کو برقرار رکھتی ہے اور توافق کا احساس پیدا کرتی ہے ۔ اس لیے غزل مجموعی حیثیت سے اکائی نہ ہوتے ہوئے بھی اکائی سی لگتی ہے اور ہم اس کو معتبر فن پارہ کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں ۔ یہی غزل کی کامیابی کا راز ہے ۔ یہ کہ انتشار کے باوجود کلام میں ایسے عناصر جمع ہوں جو اس کا سکہ بٹھا دیں ۔ منفرد اسلوب ، لب و لہجہ ، آہنگ ایسے عناصر ہیں جن سے غزل کا مجموعی اثر و احساس نمایاں ہوتا ہے اور اسے وقار عطا کرتا ہے ۔ اسی طرح شاعر کا مرتبہ بھی غزلوں کی نوعیت سے متعین ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ شاعر کے انداز فکر اور تخیلات کا معاملہ ان امور سے جدا ہے ۔ اگرچہ بالاخر ان کا بھی مجموعی جائزہ سے تعلق ناگزیر ہے ۔ عام طور پر ان امور کو فن کار کی چھاپ قرار دیا جاتا ہے ۔

غزل کی حمایت میں اکثر مفرد اشعار سے استدلال کیا جاتا ہے ۔ چونکہ کوئی شعر اچھا ہے اس لیے یہ صنف کی خوبی بھی ہے اور جواز بھی ۔ اگر یہ درست ہے تو پھر جو اشعار اچھے نہیں وہ اس کے ناموزوں ہونے کا ثبوت ہیں ۔ دراصل ہر شعر کی خوبی یا برائی اس کی ذاتی خوبی یا برائی ہے ۔ کیونکہ وہ ایک مستقل فن پارہ ہے اور انھی شرائط کے تحت ظہور میں آیا ہے جن کے تحت کوئی بھی چھوٹی یا بڑی نظم وجود میں آتی ہے ۔ غزل کو پرکھنے میں اشعار کی بلندی و پستی کو مدِنظر رکھا جا سکتا ہے ۔ یہ واحد طریقہ ہے جس سے ہم غزل جیسی پراگندہ صنف کو پرکھ سکتے ہیں ۔ اس مجموعی جانچ میں شاعر اور اس کے کلام کے جو بھی جوہر نمایاں ہو جائیں ۔

اس امتحان کی مرزا بیدل بہت عمدہ مثال فراہم کرتا ہے ۔ خیال بندی کے اس پیر مغاں نے کیا کیا انوکھے قدم نہیں اٹھائے ۔ ایسی زمینیں جن کو اختیار کر کے اچھے سے اچھے شاعر کا ناطقہ بند ہو جائے ۔ مثلاً :

جنون اندیشہ بگذار تا دل زیر سر پیچد
از تپِ شوقِ کہ دارد ایں قدر تاب استخواں
گرد حرف بے زبانم عالمے را ترزباں
مہ نو می نماید امشبم از آسماں ابرو
بسکہ یاد قامتت بر باد داد اجزائے سرو
بہ تو نقش صحبتِ ما چہ قدر بجا نشستہ
ہوچ است قماش تو بہ اظہار تلافی
کیستم من نفسِ سوختہ سنجمدے
زیں باغ گذشتیم بہ احسانِ تغافل

تمام کلیات ایسی زمینوں سے بھرا پڑا ہے ۔ کوئی بھی شاعر ایسی زمینیں اختیار کرکے آورد یا بے سروپا مضامین کی بھول بھلیاں میں گم ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ؛ لیکن بیدل کی کار آفرینی اس حد تک ہے کہ ندرت معانی ، خلاق ، تازگی بیان اور اور اختراع تراکیب میں فرق نہیں آتا ۔ وہ اپنے نابغہ کو کلام پر مسلط کر دیتا ہے ۔ نظیری نے جو 'رسن تابی فکر' کہا ہے ، بیدل اس میں طاق ہے ۔ ہر غزل میں وہ اپنی تمام شخصیت کے ساتھ چھایا ہوا لگتا ہے ۔ اس کے باوجود کہ وہ اس میں ریزہ خیالی اور منتشر بیانی کو پوری طرح برقرار رکھتا ہے ۔ للہذا غزل کو پرکھنے میں بیدل ہی کی مثال کو پیش نظر رکھنا مناسب ہوگا ۔ غالب اپنی معنی پرستی کے باوجود اس حد تک کامیاب نہیں کیونکہ جہاں بیدل کے بیان میں رنگ ہی رنگ ہے ، غالب کے یہاں نیرنگ ہے ۔ وہ مجاز و حقیقت ، حسن و عشق ، رندی و جوش طنز و مزاح ہر قسم کے نقش ہائے رنگ رنگ کا شاعر ہے ۔ یہ ایسے متفرق عناصر ہیں جن میں وفاق پیدا کرنا دشوار ہے ۔

غزل کو پرکھنے کے لیے یا تو صرف شاعر کی ذات کو ملحوظ رکھنا ہوگا ، اگر وہ منفرد ہے اور تمام روایت کو اپنے ساتھ نہیں سمیٹتا ہے ؛ لیکن اگر اس کا مشرب یہ ہے کہ :

ہرزہ مشتاب و پئے جادہ شناساں بر دار
اے کہ در راہِ سخن چوں تو ہزار آمد و رفت

تو پھر ہمیں اس کے پیشروؤں پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور یہ دیکھنا ہوگا کہ اس سے پہلے کیسے کیسے رہ نورد گزرے اور ان کے اظہار و

اسالیب گیا تھے - اور جن شعرا کے متعلق مشہور ہے کہ اُنھوں نے دوسروں کے گھر بے چراغ کیے ہیں - مثلاً امیر خسرو ، تو ان کے امتزاج کی کیفیت کیا ہے - غالب بھی دوسروں کو اس قدر تصرف میں لائے ہیں کہ انھیں بھی اسی زمرے میں شمار کرنا چاہیے - ظاہر ہے کہ بجود کم شاعر اپنے ہی دائرے میں محدود رہیں گے ان کے نقوش اپنے ہی نقوش ہوں گے - دوسری قسم کے شاعر دوسروں کے جوہر اپنے اندر سمو لیتے ہیں - وہ ان سے دبتے نہیں بلکہ ان پر حاوی ہوتے ہیں - اسی لیے ان کی نمایاں خصوصیت مدنیت قرار پاتی ہے - بادی النظر میں ان پر خوشہ چینی کا گمان ہوتا ہے اور وہ خطرناک حد تک اس کی زد میں آتے ہیں ، لیکن غور سے دیکھا جائے تو ان کے ذاتی جوہر ہی کار کشا ، کار آفریں نظر آتے ہیں - اخترِ دنبالہ دار کے عقب میں کتنے ہی ستارے سہی ، اس کا سواد اعظم خود اپنی ہی شخصیت سے مرتب ہوتا ہے - غالب کے پیچھے ایک جم غفیر ہے ، پھر بھی وہ اس سے ممیز ہے - اپنے شرکائے کار کا شریک غالب -

ہمارے اکثر شعرا شہروں کی مخلوقات ہیں - ان کی دنیا علم و حکمت کی چار دیواری میں محصور ہے - اس لیے وہ شاعری کو بھی علم ہی کی ایک شاخ تصور کرتے ہیں - جو منجملہ علوم و فنون کے علم و انشا اور علم البیان پر بھی مشتمل ہے - بالفاظ دیگر ان کے نزدیک شاعری انشا پردازی ہے ، الفاظ کا طلسم - لہٰذا ان کی توجہ حسنِ بیان پر مرکوز رہتی ہے - گویا شاعری کی کل کائنات لفظی کارپردازی پر مشتمل ہے - جب غالب بہار کی شان میں لکھتے ہیں کہ :

پھر اس انداز سے بہار آئی	کہ ہوئے مہر و مہ تماشائی
سبزہ و گل کو دیکھنے کے لیے	چشمِ نرگس کو دی ہے بینائی
ہے ہوا میں شراب کی تاثیر	بادہ نوشی ہے بے باد پیمائی

تو یہ قصیدہ بہاریہ نہیں ، یعنی نستعلیق الفاظ کی نمائش اور آراستگی و پیراستگی - لہٰذا کسی بھی کلام کو پرکھتے ہوئے ہمیں اس پہلو کو ملحوظ رکھنا ہوگا -

روایت میں مقدم و موخر کا فرق لازم ہے - اگر کسی شاعر نے کوئی اپج کی ہے جو بعد میں رسم و رہ عام بن گئی تو اس کا اعزاز بانی سلسلہ ہی کو ہوگا - خواہ یہ نظروں سے کتنی ہی اوجھل کیوں نہ ہو - اس کو

نظر انداز کر دینے سے تنقید میں خامی پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ حالی نے غالب کا جو مرثیہ لکھا ہے اگر انھی کی ایچ ہے تو انھیں اس کا خصوصی امتیاز حاصل ہوگا۔ لیکن خود غالب نے اسی پیرایہ میں ایک بزرگ کا مرثیاتی ترکیب بند لکھا ہے۔ اور ان سے پہلے نظیری نے۔ علی ہذا القیاس ایک اور مثال "محاسن کلام غالب" میں ''کاغذِ آتش زدہ'' کی والہانہ تعریف و توصیف ہے جس میں غالب کی تازگیِ مشاہدہ اور رفعتِ تخیل کی داد دی گئی ہے۔ صحیح تناظر کے لیے دیگر شعرا کے یہ نقوش قابلِ توجہ ہیں:

مثالِ کاغذِ آتش زدہ ترے گل رو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بہار رکھتے ہیں (میر)

از بسکہ ز سودائے غم ہجر تو دا غم
چوں کاغذِ آتش زدہ نیرنگ چرا غم
(ایک سندھی شاعر)

چوں کاغذِ آتش زدہ مہمان بقائیم ۔ ۔ ۔ ۔ فنائیم
داغ بے طاقتی کاغذِ آتش زدہ ام ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ خیابان گلت
شرار کاغذِ آتش زدہ است فرصتِ عمر ۔ ۔ ۔ ۔ شمار نفس (بیدل)

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ اقبال کی اولین محبت کیا تھی، اُردو یا فارسی نظم یا غزل۔ لیکن اتنا کہا جا سکتا ہے کہ فارسی اور غزل ان کو اوائل عمر ہی سے مرغوب رہے۔ یہاں تک کہ اُنھوں نے فارسی بطور خود تحصیل کی اور اس پر وہ غیرمعمولی دسترس پیدا کی جو ان کی متعدد شاہکارانہ تخلیقات کا باعث ہوئی اور ان کے فارسی کو ترجمانِ حال بنانے کا قوی سبب تھی۔ خود فرماتے ہیں:

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است
طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است
فکر و فن از جلوہ اش مسحور گشت
خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعت اندیشہ ام
در خورد با فطرتِ اندیشہ ام

محرکات کا تجزیہ کچھ ماحولی اثرات اور کچھ ذاتی مرغوبات پر ہوتا ہے۔ جس وقت علامہ نے آنکھ کھولی فارسی بدستور فضا میں رچی بسی ہوئی تھی

اور برصغیر کے اسلامی حلقوں میں باعث فضیلت و افتخار سمجھی جاتی تھی ۔ اقبال کا شعور اسی گرد و پیش کی آب و ہوا سے متاثر ہوا ۔ اس لیے فارسی سے رغبت پیدا کرنا قدرتی بات تھی ۔ ساتھ ہی طبعی میلان اور ذہنی تربیت کو بھی اس میں خاصا دخل تھا کیونکہ اس دور میں غالب کا اثر جوان نسل کے دل و دماغ پر محیط تھا ۔ اُردو سے زیادہ فارسی دانی طرۂ امتیاز تھی ۔ اور جس اُردو کو مقبولیت حاصل تھی وہ بھی فارسی آمیز ہی تھی ۔ ابوالکلام ، مہدی الافادی ، ظفر علی خان اور نیاز فتحپوری جیسے معروف اہلِ قلم کی تحریروں پر نظر ڈالی جائے تو ان میں فارسی کا سیلاب عظیم موجزن نظر آئے گا ۔ اور رسائل و جرائد پر نظر ڈالی جائے تو ان میں غالب کے انداز میں لکھی ہوئی غزلیات میں فارسی الفاظ اور تراکیب کی بھرمار نظر آئے گی ۔ انھی وجوہ کی بنا پر اقبال کا ابتدا ہی سے میلان فارسی کی طرف رہا ۔ اور وہ اُردو کی شکل میں اس کا اکثر مظاہرہ کرتے رہے ۔ چنانچہ ان کی کتنی ہی منظومات میں برابر جستہ جستہ فارسی اشعار دکھائی دیتے ہیں ۔ خواہ وہ ان کی اپنی کاوش کا نتیجہ ہوں یا دوسروں سے منقول ۔ بعض اوقات وہ والہانہ ذوق و شوق میں پورے کے پورے شعر فارسی میں لکھتے جاتے ہیں ۔ ''طلوع اسلام'' میں ایک بند خاقانی کے 'پرطمطراق انداز اور اسی سے ملتی جلتی زمین میں ہے ۔ تاہم ابتداءً فارسی شاعری کی طرف رجحان سرسری رہا ۔ ابتدائی کوششوں ہیں آغازِ فن کی علامات نمایاں ہیں ، خصوصاً عروض ہیں ۔ اول یہ کچھ ایسی قابلِ لحاظ بات نہیں کیونکہ بحور کی پیچیدگیوں کا ادراک ذہنی نشو و نما اور پختگی ذوق پر موقوف ہے ۔ تعجب یہ ہے کہ یہ صورتحال کافی دیر قائم رہی ۔ اتفاقاً دو نمونے ایک ہی بحر سے تعلق رکھتے ہیں :

اے گل ز خارِ آرزو آزاد چوں رسیدۂ
تو ہم ز خاکِ ایں چمن مانندِ ما دمیدۂ
اے شبنم از فضائے گل آخر ستم چہ دیدۂ
دامن ز سبزہ چیدۂ تا بفلک رسیدۂ

اس غزل کے آٹھ شعر وزن سے بالکل خارج ہیں اور زحافات کے فراخدلانہ استعمال سے بھی کسی طرح قید وزن میں نہیں آتے ۔ معروف نظم ''طلبہ' علی گڑھ کے نام'' کی بھی یہی کیفیت ہے :

کیونکہ نہ جہان کو پیغام بزمِ ناز دے
غم کی صدائے دلنشیں جس کا شکستہ ساز دے
قسمت سے ہوگیا ہے تو ذوق تپش سے آشنا
پروانہ وار بزم کو تعلیمِ سوز و ساز دے
اس عشق خانہ ساز کا شان کرم پہ ہے مدار
یاں قید کفرودیں نہیں جس کو وہ بے نیاز دے

کوئی بھی صاحبِ نظر محسوس کرے گا کہ وزن میں یہ خلل کیسے پیدا ہوا ہے ۔ قسمت کو قسم کے وزن پر پڑھیں یعنی قسمت کو جلدی سے اس طرح پڑھیں کہ ت گر جائے ۔ اسی طرح پروانہ کو اس طرح پڑھیں کہ پر پہ ہی زور ہو ۔ پہلی غزل میں ''اے گل" میں اے پر زور ہے ۔ ازاد کو آزاد یعنی اُ کی تاکید سے پڑھیں ۔ آخر کو آخ پڑھیں ، یعنی آخر کو قاع اور دامن کو دام کے وزن پر ۔ ان اشعار میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ۔ ایسے ہی ایک شعر جو عطیہ فیضی کے نام ایک خط میں ہے ، ساقط الوزن ہے ۔ ذہنی نشو و نما کے ساتھ آہنگ کا صحیح احساس ہونے پر اقبال نے خود ہی فروگزاشت محسوس کی اور نظم کے اشعار کی تصحیح کر دی ۔ بعد میں جو بھی نظمیں اس میں موزوں ہوئیں مثلاً 'افکار ابلیس' اور 'اغوائے آدم' وہ اس فروگزاشت سے مبرا ہیں ۔ جس کے معنی یہی ہیں کہ شاعر نے اس بحر کے آہنگ کو پا لیا تھا ۔ اور وہ بالعموم عروض پر پوری قدرت رکھتا ہے جو صاحب فن کے بلوغ شعور کا آئینہ دار ہے ۔ یہ درحقیقت اقبال کی صلاحیتِ طبع کی علامت ہے کہ اُنھوں نے وزن شعر کا پورا پورا ادراک پیدا کر لیا ۔ ایسی رسائی ذہن جو قابلِ تحسین ہے ۔

اس سلسلے میں ایک اور خصوصیت بھی وضاحت طلب ہے ۔ غریب تراکیب جو رفتہ رفتہ احساس فصاحت کے ساتھ سلجھ کر فصیح و بلیغ ہوتی گئیں ، جیسے مزرعِ اوراد ، غنچۂ منقار بلبل ، سنگ رس شاخ ، مرغِ رنگِ گل ، خارِ خشک پہلو ، تکمۂ اخگر ، نفس در کفن ، لب نان مفلس ، صبح در آستین وغیرہ ۔ ان سے قدرتی طور پر بیدل اور غالب کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جنھوں نے وضع تراکیب کو انتہائی حد تک پہنچا دیا تھا ۔ اقبال بہت جلد اس مقام سے گزر گئے جس سے کلامؔ میں مانوس وضع پیدا ہوگئی ۔ اس قسم کی بدیع ترکیبوں اور استعاروں کے متعلق دو ٹوک فیصلہ دشوار ہے ۔ کیونکہ ان سے جو غرابت پیدا ہوتی ہے

، بہت ہی غریب نہ ہو تو کلام میں بعض نادر اثرات پیدا ہوتے ہیں
یسا کہ انگلستان کے مابعد الطبیعی شعرا ، خصوصاً ہاپ کنس کے اسلوب
ے ظاہر ہے ۔ اور اس کی ضرورت و اہمیت تسلیم کی جا چکی ہے ۔ ہمارے
اں خیال بندوں میں جہاں دور ازکار موشگافیاں اور تراکیب ہیں وہاں ایسی
ی ہیں جن میں محیرالعقول حد تک ندرت اور دلآویزی ہے ۔ ان میں اعلیٰ
رجہ کی تخلیق بھی ہے اور جسارت بھی ۔ بیدل اور غالب نے بالخصوص جن
ن پیرایوں سے تراکیب تراشی ہیں ان میں غایت درجہ خلاقی ہے ۔ اور
ن سے ندرت فکر و بیان کے نئے نئے پہلو نمایاں ہوتے ہیں ۔ ڈاکٹر سید
بداللہ نے ''زرتشتیان آتشم'' اور ''برق نغمہ'' جیسی تراکیب کو بھی
اروا ایچ قرار دیا ہے ۔ حالانکہ جن انگریز شعرا کا ابھی ذکر کیا گیا ہے ،
ہ تراکیب ، استعارات ، علامات اور بیان و آہنگ میں ان مقامات سے بہت
گے نکل چکے ہیں ۔ اور ان سے ایک نادر قسم کے فن نے جنم لیا ہے ۔
ردو شاعری بھی آہستہ آہستہ ایسے پیرایہ ہائے بیان اور نقوش کی طرف
ڑھ رہی ہے جن سے ظاہر ہے کہ اُردو بھی ابلاغ و اظہار کی صلاحیت
یں کسی زبان سے کم نہیں ۔ ہندی یعنی اُردو میں بھی وہی قدرت ہے
و فارسی میں ہے اور بعض امور میں اس کی قوتِ اظہار زیادہ ہے ۔ خود
قبال کی فارسی تصنیفات اتنی ہی برجستگی کے ساتھ اُردو اور پنجابی میں
یش کی جا چکی ہیں جن سے موازنہ کا بھی کافی موقع ملتا ہے ۔

اقبال کے یہاں غزل کے ذاتی اور روایتی دونوں پہلو جمع ہیں ۔ ہمیں
ول یہ دیکھنا ہے کہ غزل کو پرکھنے کا جو معیار ہم نے قائم کیا ہے ،
قبال کی غزلیات اس پر کس حد تک پوری اُترتی ہیں ۔ سب سے پہلے وحدت
کا سوال ہے ۔ یعنی نظموں کی بھرپور نامیاتی وحدت سے قطع نظر ان میں
ہ ترکیبی وحدت یا تسالم کہاں تک رونما ہوتا ہے جس کی ہم نے اُوپر
وضاحت کی ہے ۔ بالفاظ دیگر اقبال نے ایسے کیا طریقے استعمال کیے ہیں
جن سے سالمیت کا احساس اُبھرے ۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ وہ
ایک واضح شعور اور میلانِ طبع کے ساتھ غزل کی طرف رجوع ہوتے ہیں ۔
اس لیے ابتدا ہی سے ایک نہج مقرر ہو جاتی ہے ۔ وہی جو نظم سے مخصوص
ہے ۔ یعنی ساری غزل میں کوئی واحد مرکزی موڈ ، احساس یا خیال تو
کارفرما نہیں ہوتا لیکن ایک فکر ، شعور اور ذوق ایسا ہے جو اس کے
بمنزلہ ہے ۔ ایک ایسی وجہ جامع جو اشعار میں غیر محسوس قسم کا رابطہ

پیدا کر دیتی ہے ۔ یہ درپردہ نوعیت کا مواصلاتی عنصر ہم قیالہ سے وجدانی طور پر ہی محسوس کر سکتے ہیں ۔ اور ہمیں اس کو ہمیشہ مدِ نظر رکھنا چاہیے ۔ یہ جانتے ہوئے کہ غزل کی وحشی صنف کہیں اپنی جبلی وحشت کو تو بروئے کار نہیں لا رہی ، ہر ہر قدم پر جملۂ معترضہ پر جملۂ معترضہ اور گریز پر گریز تو واقع نہیں ہوتی جس سے وحدت میں خلل پیدا ہو ۔ یہاں قدرتی طور پر موڈ کا سوال پیدا ہوتا ہے جس کو عموماً غزل کی کامیابی کا راز دار ٹھہرایا جاتا ہے ۔ اس سے کچھ بھی مراد لی جا سکتی ہے ۔ خیال ، احساس ، ذہن یا خاص حالت جس میں شاعر غزل کہنے کی طرف مائل ہو ۔ فضل احمد کریم فضلی نے آخری معنی ہی مراد لیے ہیں ۔ ''ہونے والی ہے کوئی شاید غزل" ۔ یہ سہارا بہت ضعیف ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں ہر نظم اور ہر اچھی بری غزل موڈ کا نتیجہ ہوگی ۔ شعرگوئی کی طرف مائل ہونا فی نفسہٖ وحدت یا وحدتِ احساس کا ضامن نہیں ۔ اس کے لیے متقدم فکر ، خیال یا شعور لازم ہوگا ۔ کامیاب ترین غزل کا بھی معائنہ کیا جائے تو اس میں کسی معین کیفیت کا سراغ لگانا دشوار ہوگا ۔ اقبال کی غزلیات میں کوئی موڈ یا رجحان ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ۔ مثلاً اس غزل میں ایک آہنگ صاف نمایاں ہے جسے جوش و خروش ، والہیت یا جیالاپن کہا جا سکتا ہے :

صورت نہ پرستم من ، بتخانہ شکستم من
آں سیلِ سبکسیرم ، ہر بند گسستم من
در بود و نبودِ من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ، ایں نکتہ کہ ہستم من
در دیر نیازِ من ، در کعبہ نمازِ من
زنار بدوشم من ، تسبیح بدستم من
سرمایۂ دردِ تو ، غارت نتواں کردن
اشکے کہ ز دل خیزد ، در دیدہ شکستم من
فرزانہ بگفتارم ، دیوانہ بہ کردارم
از بادۂ شوق تو ہشیارم و مستم من

یہاں بادۂ شوق اور اس کی ہشیاری و مستی بنیادی چیزیں ہیں ۔ یہی اس جذبۂ بے اختیار کی محرک ہیں جو غزل کے متفرق اشعار میں بھی کارفرما

ہے - یعنی انسان کا جذبوں کا جذبہ اور محرکوں کا محرک ایک ہی ہے -
عشق جو کفر و ایمان دونوں میں کارفرما ہے - جس کا ثبوت "در دیر نیاز
من ، در کعبہ نماز من" سے ملتا ہے - کلیدی سر کیا ہے ؟ عشق کی
بے باکی و پر شوری جو ایک جاودانہ اقدام کے ساتھ آگے بڑھے جاتی ہے -
اور تمام رکاوٹوں کو زیر و زبر کیے جاتی ہے - تمام اشعار کی رفتار سیل
بے زنہار کی طرح ہے جو بہ شدت تمام نہایت طمطراق اور زور و شور سے
آگے بڑھتی جاتی ہے - مفرد الفاظ اور فقروں میں تموج اور تلاطم کا انداز
ہے - الفاظ میں کھنک ، گرج اور دھوم دھام سب کچھ ہے - اصوات بھی
رواں دواں کیفیت کی آئینہ دار ہیں - مسلسل اُتار چڑھاؤ جو ص اور ش کی
آوازوں کی سلسلاہٹ سے ظاہر ہے - ان کا اثر صوتی بھی ہے — سیل ، سبک ،
سیر ، گسستم ، صورت ، پرنم ، شکستم - سلسلوں کا سلسلہ — اور ارتسامی
یا ہیروغلیفی بھی - کیونکہ مسلسل کئی سین لہر یا موج کی اُبھری ہوئی
سطح کے عکاس ہیں - وزن کی ساخت مفعول مفاعلین ، مفعوی مفاعلین قدرتی
طور پر دو دو ارکان کی تقسیم میں معاون ہے - جو درحقیقت تقسیم یا پاشیدگی
نہیں بلکہ روانی کو آگے بڑھانے کی تمہید اور مہمیز ہے - نیم مصرعوں کی
ترتیب و ترکیب ملاحظہ ہو :

در دیر نیاز من ، در کعبہ نماز من
زنار بدوشم من ، تسبیح بدستم من

تمام الفاظ میں تجنیس و تلازم جیسے تمام الفاظ اور نیم مصرع متوازی ہوں -
اور حسن سجع اور انسجام پیدا کریں - غرض الفاظ اور مفرد پاروں یا
فقروں اور رفتار و کردار جس پہلو سے بھی دیکھا جائے غزل میں ایسے
مناسبات ہیں جو اس کی وحدت کا احساس دل پر نقش کر دیتے ہیں - اور
یہی اس کی بحیثیت غزل کامیابی کا راز ہے - اس کی اٹھان نظم جیسی ہے -
ظاہر ہے کہ شاعر نے غزل کی بحر اور آہنگ مرکزی احساس یا تصور
کی مناسبت سے اختیار کیا ہے - جو احساس وحدت کو ابھارنے میں بنیادی
کردار ادا کرتا ہے - ان سے الفاظ بے جان مہرے نہیں رہے بلکہ حقیقی
معنوں میں جاندار ، فعال اور متحرک ہیں -

اس غزل کا ایک اور پہلو بھی غور طلب ہے - تمام الفاظ شستہ و رفتہ
ہیں جن کا مجموعی اثر نستعلیق ہے - وہ بھرپور جال جو اپنے شکوہ و تجمل

سے جلال کی طرف بڑھتا ہوا نظر آتا ہے ۔ لستعلیق وضع اقبال کی تمام غزلیات کا طرۂ امتیاز ہے جس کا موازنہ دیگر ممتاز فارسی شعرا کے ساتھ دلچسپی سے خالی نہیں ۔ وہ سب کے سب ایسی زبان استعمال کرتے ہیں جس میں علمیت کو دخل ہو ۔ سنائی ، رومی ، نظیری ، بیدل اور حافظ کا کلام اپنی تمام تر رعنائی و لطافت کے باوجود زبان میں علمیت کی طرف مائل ہے ۔ ان کی فارسی خالص کلاسیکی شاعری ہے جس میں ہر طرح کے عناصر شامل ہیں :

اے یاد مقام (؟) دل پیش او دمے کم زن
زخمے کہ زنی بر ما مردانہ و محکم زن (رومی)

فلسفی کو منکر حنانہ است
از حواس اولیا بیگانہ است (رومی)

وحل گمراہی است بر سیران
اے سراں پائے در وحل منہید (خاقانی)

چو قمری چشم اگر می دوختم برسرو آزادش
بگردن گردش رنگ از تحیر چنبری کردے (بیدل)

تعالی اللہ برحمت شاد کردن بے گناہاں را
گرم لپسندد آرزم کرم بے دستگاہاں را (غالب)

در خشم خوئے شعلہ و در مہر خوئے گل (غالب)
چرخ فیروزہ طرب خانہ ازیں کہگل کرد

نمی کنیم دلیری ، نمی نمیدہیم صداع
تاکہ خالص شوی چو زر خلاص

چہ جائے من کہ بلرزد سپہر شعبدہ باز
ازیں حیل کہ در انبانہ بہانۂ تست (حافظ)

شعرائے سلف کی بندش صاف و رواں ہوتے ہوئے بھی ایسی بندش نہ رکھتی کہ اس کا ہر مصرع بے ساختہ اول سے آخر تک پڑھا جا سکے جیسے اس کے سیال پن میں کچھ کمی یا روک سی ہو ۔ اس میں شبہ نہیں حافظ ، بیدل اور غالب روانی و صفائی میں فرد ہیں ، اور اپنے تیز بہاؤ میں اپنے ساتھ بہا لے جاتے ہیں ۔ شوق عناں گسیختہ دریا کہیں جیسے - ہا

بھی کہیں کہیں موج شکن کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ اقبال یکساں تراش خراش سے آبدار کیفیت پیدا کرتے ہیں ۔

رعنائی ، سجل پن ، لکھار اقبال کے اشعار سے غالب تاثر یہی پیدا ہوتا ہے ۔ بعینہ وہی لفاست اور طرحداری جو خطاطی میں پائی جاتی ہے اور طغروں کی روح و رواں ہے ۔ موروثی اثرات کو دیکھا جائے تو یہ کشمیری صناعوں کے فطری جمالیاتی ذوق کا عکس ہے جسے اقبال نے قوم تر دماغ کہہ کر خراج تحسین ادا کیا ہے ۔ اگر اس میں ایران صغیر کا پرتو ہے تو ساتھ ہی ایران کبیر کے فصیح البیان شاعر حافظ کی بھی نمایاں جھلک ہے جس کی کتنی ہی زمینیں اقبال نے اختیار کی ہیں اور اشعار میں بھی اس کی ہم نوائی کی ہے ۔ وہ بالعموم ایسی زمینیں اختیار کرتے ہیں جن میں بلند آہنگ اور کشادہ تصوات کی زیادہ گنجائش ہو ۔ ان کی غزلیات کی بحور اور زمینوں پر نظر ڈالیے ۔ ''پیام مشرق'' میں ''مئی باقی'' کے عنوان سے جو غزلیں لکھی گئی ہیں ان کی کیفیت یہ ہے :

مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن	۱۷
فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن	۱۳
فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن	۵
فعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن	۲
مفتعلن مفاعلن مفتعلن مفاعلن	۳
فعلات فاعلاتن فعلات فاعلن	۲
مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن	۲
مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن	۱
مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن	۷
مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن	۲
مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن	۱
متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن	۱

ان میں پہلی دو سب سے زیادہ ہیں کیونکہ ان میں طمطراق کی نسبتہً زیادہ گنجائش ہے جو اقبال کی سطوت پسند طبیعت سے خاص مناسبت رکھتا ہے ۔ اس سے وہ طنطنہ اور لگاتار ترانہ آفرینی پیدا ہوتی ہے جو اقبال کو مرغوب ہے ۔ وہ بحروں میں روانی ، جولانی ، سبک روی اور لہراؤ کے متلاشی ہیں

جو کلام میں لَو و شکوہ پیدا کرتے ہوئے ان کی وجدانی تشفی اور جمالیاتی تسکین کا باعث ہوں ۔ اقبال کا میلان گھن گرج کی طرف ہے ۔ اس لیے وہ ایسی بحریں پسند کرتے ہیں جن سے جھنکار پیدا ہو ۔ ان کا آہنگ ، آہنگ رجز سے میل کھاتا ہے ۔ بزم میں رزم کا آئینہ دار ۔ تارساز زیادہ سے زیادہ کشیدہ ہوتا ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ گونج پیدا ہو ۔ وہ حافظ کی طرح ''حالیا غلغلہ در گنبد افلاک انداز'' کے قائل ہیں ۔

جنبش و حرکت اور فعالیت ان کی فطرت کے جوہر ہوتے ہوئے غزلیات کے جوہر بھی ہیں ۔ اُنھوں نے چھوٹی اور زیادہ طویل بحریں بہت کم برتی ہیں ۔ چھوٹی بحریں ویسے ہی اظہار میں بندش پیدا کرتی ہیں اور طویل لوچ لچک اور لہراؤ سے توانائی میں کمی پیدا کر دیتی ہیں ۔ ادق یا پیچیدہ بحریں خواہ وہ عربی ہوں یا ہندی اُردو میں اجنبی ہیں اور بیان کو نامانوس بنا دیتی ہیں ۔ مثلاً :

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو چمن در آ

چہ معنی نمائی چہ لفظ آشنائی

بسکہ ما راست بہ آں لقامت نگاہ

دماغ کعبہ و بت خالہات گو

لے ساربان منزل مکن جز در دیار یار من

اقبال نے ایسی بحریں شاذ و نادر برتی ہیں ، اور وہ بھی اُردو میں ، لیکن ان میں وہ اوصاف نہیں پیدا ہو سکے جو ان کے کلام سے مخصوص ہیں ۔ ان کے جوہر اسی وقت کھلتے ہیں جب وہ عام طور پر مروجہ مقبول بحروں میں لکھتے ہیں ۔ ان سے وہ کھنک پیدا ہوتی ہے جو صوتی اثر کو دوبالا کرتی ہے ۔ ''زبور عجم'' میں بھی زیادہ تر رواں دواں بحریں ہی برتی گئی ہیں ، ایسی بحریں نہیں جن سے کھرج یا گمبھیرتا پیدا ہو ۔ تلاش کرنے پر ایک دو ہی ایسی غزلیں دستیاب ہوتی ہیں ۔ اس کی وجہ کچھ ان کی مترنم نوعیت ہے جو یوں جھکوروں کی سی جھولنے کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور کچھ یہ کہ علامہ کو دوسرے شاعروں سے جو بھی نرالی چیز — بحر ، لے یا زمین — ملتی تھی وہ ان کے دل و دماغ میں رچ بس جاتی تھی اور وہ اسے اپنے کلام میں سمو لیتے تھے ۔ یہ سنائی کی ان غزلوں

سے بخوبی ظاہر ہے :

اے جان و جہانِ من کجائی
آخر برِ من چرا نیائی

اقبال : خوشتر ز ہزار پارسائی
گامے بطریق آشنائی

چو رخ بہ سراب آری اے مہ بہ سراب اندر
اقبال گیا روید در عین حباب اندر

اقبال : ترسم کہ تو می رانی زورق بہ سراب اندر
زادی بہ حجاب اندر ، میری بحجاب اندر

چو علمت ہست خدمت کن چو دانایاں کہ زشت آید
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا

اقبال : محبت خویشتن بینی محبت خویشتن داری
محبت آستانِ قیصر و کسریٰ سے بے پروا

وحدت کے نقطۂ نظر سے چند اور غزلیں دیکھیے :

آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی
در بیابانِ جنوں بردی و رسوا ساختی

اس غزل کی دلچسپی من و تو اور محاورہ مابین بندہ و حق کی دلچسپی ہے ۔ فقط 'ساختی' ہی سے ہر شعر میں مخاطب کی طرف روئے سخن لازم آتا ہے جو تسلسل کا موجب ہے ۔ ذات باری کے سلسلے میں جو سوال اُٹھتے ہیں اور عبد و معبود کے بارے میں جو معاملات رونما ہوتے ہیں وہ اس مختصر غزل کے اشعار میں ادا کیے گئے ہیں ۔ اور حیرت خالۂ امروز و فردا میں طرح نو افگن کے تقاضے پر منتج ہوتے ہیں ۔ درجِ ذیل غزل کا نقش بھی ایک نوائے کہن سے اُبھرا ہے :

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست

جس میں رومی کی "بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست" کی آوازِ دوست آتی ہے ۔ یہ بھی ایک ہی احساس پر مبنی ہے ۔ آرزوست خود ہی موضوع کو متعین کر دیتا ہے اور آپ اس کے دائرے سے باہر نہیں جا سکتے ۔

پہلے دو شعروں میں دھن چھڑ جانے کے بعد ماوتو کی رٹ تازہ ہوتی ہے :

گفتند لب بہ بند و ز اسرار ما مگو
گفتم کہ خیر ! نعرۂ تکبیرم آرزوست
گفتند ہر چہ در دلت آید ز ما بخواہ
گفتم کہ بے حجابیٔ تقدیرم آرزوست

یہ مکالمہ قدرتی طور پر تسلسل پیدا کرتا ہے ۔ آخری شعر ساری غزل کی دھن کو سمیٹ لیتا ہے ۔ اس غزل میں بھی اقبال کا طمطراق اور جذبۂ بے اختیار ظاہر ہے ۔ ابتدائی شعر ایک مختصر رجز ہے ۔ ایک اور غزل :

دانۂ سبحہ بہ زنار کشیدن آموز
گر نگاہِ تو دو بین است ندیدن آموز

میں 'آموز' پرزور ہے اور تان اسی پر ٹوٹتی ہے تو وحدت کی اساس پہلے ہی قائم ہو جاتی ہے ۔ یہاں خدا سے ہٹ کر اپنے ہم جنسوں سے خطاب ہے ۔ اور ویسی ہی حکمتِ عملی برتی گئی ہے :

آفریدند اگر شبنمِ بے مایہ ترا
خیز و بر داغِ دلِ لالہ چکیدن آموز
اگرت خارِ گلِ تازہ رسے ساختہ اند
پاسِ ناموسِ چمن دار و خلیدن آموز
باغباں گر ز خیابانِ تو بر کند ترا
صفتِ سبزہ دگر بارہ دمیدن آموز
تا تو سوزندہ تر و تلخ تر آئی بیروں
عزلتِ خم کدۂ گیر و رسیدن آموز

یکے بعد دیگرے تین اشعار میں 'اگر' اور اس کا جواب ہے ۔ ابتدائی اور آخری اشعار بنیادی تلقین کا آغاز بھی ہیں اور انجام بھی ۔ اس طرح اجزا آپس میں پیوستہ ہو کر متحد قالب کی صورت اختیار کرتے ہیں ۔

ایک اور غزل ہے :

موج را از سینۂ دریا گسستن می تواں
بحرِ بے پایاں بجوئے خویش بستن می تواں

یہاں وحدت آفرینی کا کردار "می تواں" ادا کرتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس

کی بدولت اشعار میں معنوی ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے -
انہی غزلوں کے مشابہ یہ غزلیں ہیں :

ع حسرتِ جلوۂ آں ماہِ تمامے دارم
ع ہوسِ منزلِ لیلیٰ نہ تو داری و نہ من
ع در جہانِ دل ما دورِ قمر پیدا نیست
ع سوز سخن ز نالۂ مستانۂ دل است
ع سطوت از کوہ ستانند و بہ کاہے بخشند
ع نہ تو اندر حرم گنجی نہ در بت خانہ می آئی
ع عرب از سر شکِ خونم ہمہ لالہ زار بادا
ع سر خوش از بادۂ تو خم شکنے نیست کہ نیست
ع بتانِ تازہ تراشیدہ دریغ از تو

ان غزلوں کی زمینیں بھی خاص نوعیت کی ہیں - ان میں ہر شعر پر خود بخود توقع پیدا ہوتی ہے اور ذہن تجسس کے تحت اس کی طرف بڑھتا ہے جو بجائے خود وحدت آفرینی کا عمل ہے - ان میں ایک جذبی کیفیت ہے جیسے کوئی عامل معمول کو تنویمی اثر کے تحت آگے لیے جائے - ظاہر ہے کہ جس تواتر سے زمین آتی ہے اور قافیہ و ردیف کے ساتھ اُبھرتے ہوئے خیالات ضرب پر ضرب لگاتے ہیں اس سے مطلوبہ اثر ذہن پر مرتسم ہو جاتا ہے بعینہ اس طرح جس طرح ایک برقائے ہوئے جسم سے شرار برق دوسرے جسم کی طرف جست کرتے اور ایک مسلسل برق رو یا دھار پیدا کرتے ہیں - زمینوں کی نوعیت اور ان میں الفاظ کا در و بست بجائے خود ایسے عناصر ہیں جو احساس وحدت کو اُبھارتے ہیں - مثلاً :

ہر کس نگہے دارد ، ہر کس سخنے دارد
در بزم تو می خیزد افسانہ ز افسانہ
صد نالۂ شبگیرے ، صد صبحِ بلا خیزے
صد آہِ شرر ریزے ، یک شعر ِدلآویزے
یک نگہ ، یک خندۂ دزدیدہ ، یک تابندہ اشک
بہرِ پیمانِ محبت نیست سوگندے دگر

ظاہر ہے کہ جو غزلیں محض ردیف پر منتہی ہوتے ہوئے اکہری ہوں ان میں یہ توقع برانگیختہ نہیں ہوتی - اس لیے شاعر کو وحدت آفرینی کا اہتمام

درونِ غزل کرنا پڑتا ہے۔ ایسے الفاظ کے درو بست اور اشعار کی فی نفسہ اہمیت پر زور دینا پڑتا ہے تاکہ ان کا مجموعی اثر بھرپور ہو جیسا کہ اس غزل میں ہے :

بہار تا بہ گلستاں کشید بزم سرود
نوائے بلبلِ شوریدہ چشمِ غنچہ کشود
چہ نقشہا کہ نہ بستم بکار گاہِ حیات
چہ رفتنی کہ نہ رفت و چہ بودنی کہ نبود

حافظ کی اس زمین میں غزل قصیدہ نما ہے :

بیار جام لبالب بیاد آصف عہد
وزیر ملکِ سلیمان عماد دین محمود
بود کہ مجلس حافظ بیمن ترتیبش
ہر آنچہ می طلبد جملہ باشدش موجود

یہی وجہ ہے کہ شروع سے آخر تک تشبیب کا انداز ہے اور ایک ہی آہنگ برقرار رکھا گیا ہے۔ ساتھ ہی اندرونی طور پر بھی نظم و ترتیب سے ارتکاز اثر کا اہتمام ہے :

بنوش جام صبوحی بنالۂ دف و چنگ
ببوس غبغب ساقی بنغمۂ نے وعود
ز دست شاہد سیمیں عذار عیسٰی دم
شراب نوش و رہا کن حدیث عاد و ثمود
جہاں چو خلدبریں شد بدورِ سوسن و گل
ولے چہ سود کہ دروے نہ ممکن است خلود
بدور گل منشیں بے شراب و شاہد و چنگ
کہ ہمچو دور بقا ہفتۂ بود معدود

اقبال کی غزل میں مجموعۂ خیال فرد فرد ہے۔ اس لیے سارا زور رعنائی بیان پر ہے۔ یہ کہ الفاظ اس قدر شستہ و رفتہ اور اشعار فی نفسہ اس قدر لطیف ہوں کہ ان میں تجانس پیدا ہو اور مجموعی اثر سجل بن۔ غزل میں مضامین کی گوناگونی اور اہمیت وقار آخر میں ہے۔ بیان مجلو آئینہ کی طرح شفاف ہے۔ اس لیے غزل میں کلاسیکی توازن نمایاں ہے۔ یہ شعر :

چه نقشها که نه بستم به کارگہِ حیات
چه رفتنی که نه رفت و چه بودنی که نبود

بندش میں بھی چست ہے اور خوش ترتیب بھی اور سبک شیراز کا بخوبی حق ادا کرتا ہے۔

ایک اور غزل بھی حافظ کی قافیہ شریک ہے :

حلقہ بستند سرِ تربتِ من نوحہ گران
دلبران ، زہرہ وشان ، گلبدنان ، سیم بران

بادی النظر میں یہ بات غریب لگتی ہے کہ اقبال اپنی تربت پر ـــ تربت کا لفظ بھی اقبال کے خلاف مزاج ہے ۔ نوحہ گروں اور وہ بھی دلبروں ، زہرہ وشوں ، گلبدنوں اور سیم بروں کے جھرمٹ کی شکل میں کیوں چاہتا ہے ، لیکن حافظ کی غزل اس کی پوری توجیہ پیش کرتی ہے ۔ کیونکہ اس کا ذوق طلب بھی ایک پیکر حسن و جمال کے لیے وقف ہے :

شاہِ شمشاد قداں ، خسرو شیریں دہناں
کہ بمژگاں شکند قلبِ ہمہ صف شکناں

ساری غزل پڑھ کر عجیب احساس ہوتا ہے اور ہم پوچھنے لگتے ہیں کہ وہ ساقی کون ہے جس کا غزل میں ذکر ہے ۔ واقعی کوئی میخانے کا ایسا جری پیکرِ ہوشربا ہے جو تمام صف شکنوں کا دل یعنی دل بھی اور لشکر کا قلب بھی ، توڑ دے ۔ ظاہر ہے کہ یہاں مجازی علامات کا دہرا استعمال ہے ۔ حقیقی ساقی بھی اور مجازی بھی لیکن اگلے اشعار حافظ کے ساقی کو مشہود کر دیتے ہیں ۔ وہ حقیقتہً ساقی ازل ہے ۔ اس سے اقبال کی حافظ پر تنقید کا مدعا عیاں ہو جاتا ہے اور ساقی کی ارفعیت میں فرق آتا ہے ۔ ایک ذہنی دوراہا پیدا ہوتا ہے اور انسان سوچنے لگ جاتا ہے کہ وہ کس طرف جائے ۔ مطلع میں مجاز کا آغاز ہوتا ہے اور ساقی کا تعارف لیکن دوسرے شعر میں نہ مجاز مکمل ہوتا ہے اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس ساقی کا ذکر کیا گیا ہے اس کا مزید معاملہ کیا ہے ۔ کہیں تیسرے شعر میں پہلے شعر سے رابطہ قائم ہوتا ہے اور پھر کئی متفرق مضامین خلط مبحث پیدا کرتے ہیں ۔ اقبال کے مطلع کی توجیہ برحق لیکن نقیہ شاعر کے لیے دلبروں ، زہرہ وشوں ۔ حافظ کے شوخ و شہر

آشوب ــ کے اژدہام کی ضرورت نہ تھی ۔ آخر انھیں اتنی لپک نامی یا حسن و دلبری سے تسکین شوق کی اتنی خواہش کیوں تھی کہ اپنی تمام مجاہدانہ شاعری کے برعکس رندانہ شاعری کی طرف رخ کیا ۔ اس تنہا رندانہ شعر کا باقی اشعار سے کوئی میل نہیں ۔ تاہم متفرق اشعار کی اس غزل میں اقبال کے شعور و فن کی سطح برقرار رہتی ہے ۔ اقبال جس حد تک سیروا فی الادب کے قائل تھے اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ جہاں سے بھی شاعری کا گل تازہ ملے اسے زیب قبا کر لیں یا اس کا ہم وضع گل تراشیں ۔ سنائی کی ایک مترنم غزل ہے :

اے جان و جہان من کجائی آخر بر من چرا نیائی

اقبال نے اس کے آہنگ سے متاثر ہوکر اپنے انداز میں یہ غزل تحریر کی :

خوشتر ز ہزار پارسائی گامے بطریق آشنائی

سنائی کی یہ غزل بھی اقبال کے ذوق انتخاب کی مظہر ہے :

چوں رخ بہ سراب آری اے مہ بہ شراب اندر
اقبال گیا روید در عین سراب اندر
ما گر تو شدیم اے جاں نشگفت کہ در قوت
دراج عقابے شد چوں شد بعقاب اندر

اقبال نے اس زمین کو یہ وضع عطا کی ہے :

ترسم کہ تو می رانی زورق بہ سراب اندر
زادی بہ حجاب اندر ، میری بہ حجاب اندر

دونوں شاعروں کا کلام منفرد ہے لیکن اقبال کی زبان و بیان میں زیادہ نکھار ہے جو اسے نسبتہً زیادہ جاذب نظر بنا دیتا ہے ۔

یہاں قدرتی طور پر اقبال کی شاعری کا دوسرا پہلو سامنے آتا ہے جو نظم و غزل دونوں پہ یکساں طور پر حاوی ہے ۔ رومی نے صرف اتنا ہی کہا تھا کہ وماازپئے سنائی و عطار آمدیم' ۔ اور اُنھوں نے ان دونوں کی روش اپنا کر اپنی طرح قائم کی تھی ۔ اقبال صد ہا فارسی و اُردو شعرا کے بعد آئے اور ان سے نہ بے خبر رہ سکتے تھے نہ بے اثر ۔ ہر صاحب فن محض اپنے وجدان ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ''بمتع ز ہرگوشہ' یافتم'' کے مسلک پر عمل پیرا ہوتا ہے اور جو بھی کوائف و حقائق اسے دستیاب ہوں انھی

پر اپنے فکر و نظر کی عمارت تعمیر کرتا ہے ۔ قریب قریب ہر عظیم فن کار
کی خصوصیت یہی ہے ماسوائے چند جنھوں نے اپنی دنیا تمام تر خود تعمیر
کی اس لیے فکر و فن کی عام صورت یہی قرار پاتی ہے کہ وہ ذات اور غیر
ذات کا مجموعہ یا مرکب ہو ۔ مغرب میں بھرپور انفرادیت کی مثال ہاپکنز
ہے اور ہمارے یہاں بڑی حد تک بیدل ۔ ظاہر ہے کہ افکار و خیالات ک
حد تک بیدل بھی تصوف ہی کا ترجمان تھا اور خیال بند شعرا کے سلسلے
سے وابستہ ہوتے ہوئے بعید نہیں کہ اس نے بعض نقوش اپنے پیشروور
سے حاصل کیے ہوں لیکن جس انداز سے اس نے شاعری کی ہے وہ یقین
منفرد اور ان کے نابغہ کی خود رو پیداوار ہے ۔ غالب بھی اپنے اجتہا
کے باوجود اتنے منفرد نہیں ۔ اقبال کے متعلق اب تک جو تحقیق ہوئی اس
سے ان کی اثر پذیری کے متعلق غیر معمولی انکشافات ہوئے ہیں ۔ جو اب
بھی تشنۂ تکمیل ہیں ۔ ان کے پیش نظر قدرتی طور پر سوال پیدا ہوتا ہے
کہ صاحب فن کی اثر پذیری کی حدود کیا ہیں ؟ اس کی صلاحیتیں اور افک
کس حد تک خود خیز ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں ۔ یہ ایک خالصتہً تحقیق
مسئلہ ہے تاکہ فن کار کی فطانت کے متعلق حقائق کھل کر سامنے
آ جائیں اور ہم اس کی شخصیت اور فیضان کا صحیح اندازہ کر سکیں
ماہرین نفسیات کی کیس ہسٹریوں کی طرح یہ بھی ایک کیس ہسٹری ہے
اور اقبال اس کے لیے بے حد موزوں ہیں ۔ کیونکہ دنیائے ادب میں غالب
کے بعد وہی ہماری سب سے اہم اور قد آور شخصیت ہیں اور ان
اثر پذیری کا سلسلہ بے حد وسیع اور گوناگوں ہے ۔ ادب کا ہر گوشہ ان
دسترس میں تھا جسے مطالعہ نے نہایت بعید یہاں تک کہ غیر معرو
دور دست گوشوں تک پہنچا دیا تھا ۔ جہاں تک اُردو کا تعلق ہے متعد
تراجم اور اخذ و استفادہ کی مثالیں سامنے آ چکی ہیں ۔ ان سے صاف واض
ہے کہ کم از کم ابتدائی دور میں جب شعور کی ذاتی رسائی محدود ہو
ہے وہ ہر قسم کے ذخائر فراہم کرنے کی طرف مائل تھے جو ذہن
شخص کی نشو و نما اور بالیدگی کے لیے لازمی ہے ۔ جب ان کے افکار
نظریات راسخ ہو گئے ، تو پھر ذاتی فکر اور تخلیقی صلاحیتوں نے ان
جگہ لے لی ۔ تاہم ان کی تمام تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے
ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ان میں تحصیل کا میلان بہت شدید تھا
جیسے خوش سواد معلم کی طرح جو ہر گوشے سے معلومات حاصل کر

مرعوب کن مواد بہم پہنچاتا ہے ۔ اگر وہ اسے اپنے شعور میں سمو کر ذاتی رنگ بھی عطا کر دے تو یہ اسے محض تحصیل کی حد سے ممیز کر دیتا ہے ۔ اگر اس میں پھر بھی اکتساب کا گمان باقی رہ جائے تو اس کا کوئی چارہ نہیں ۔

فارسی میں حصول کا سلسلہ بہت وسیع ہے اور اس کی مستقل تالیفات میں نشان دہی کی گئی ہے ۔ اُردو میں جا بجا ایسے اشعار نظر آتے ہیں جو بجنسہٖ یا تضمینات کے طور پر موجود ہیں اور ان کے معروف ہونے کی بنا پر محض جلی طور پر لکھ دیا گیا ہے ۔ مثلاً ''عبدالقادر کے نام'' میں بیدل کا یہ شعر :

ہر چہ در دل گذرد وقفِ زبان دارد شمع
سوختن نیست خیالے کہ نہان دارد شمع

وہی خیال جو بیدل نے پھر ایک اور شعر میں ادا کیا ہے :

سوختن یک نغمہ است از ساز شمع
پردہ نتواند نہفتن راز شمع

رومی کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اقبال نے خود ان پیر و مرشد کو سرچشمۂ فیضان قرار دیا ہے ۔ وہ رومی کے افکار اور کلام میں اس قدر ڈوبے ہوئے ہیں کہ ''من تو شدم تو من شدی'' کی کیفیت ہے ۔ لہٰذا رومی کے تصورات ، کلمات اور اشعار خود بخود ان کی زبان پر آتے ہیں اور اس پیرائے میں ، اس انداز اور پیمانے سے کہ استفادہ کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے ۔ اگر رومی نے اقبال کو یہ دعوت دی ہے کہ :

گفت اے دیوانۂ ارباب عشق
جرعۂ گیر از شراب ناب عشق

تو اقبال نے خم کا خم ہی نہیں بلکہ میخانے کا میخانہ بھی قبول کر لیا ۔ بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال رومی کے الفاظ اور اشعار کو اپنا جامہ پہنا رہے ہیں :

رومی : درحقیقت ہر عدو داروئے تست
کیمیائے نافع و دلجوئے تست

چون عدو نبود ، جہاد آمد محال   شہوت ار نبود نباشد امتثال

اقبال :   راست می گویم عدو ہم یار تست
ہستی او رونق بازار تست

گشت انساں را عدو باشد سحاب   ممکناتش را بر انگیزد ز خواب

رومی کا مشہور شعر ہے :

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و ملایک شکار و یزداں گیر

اقبال نے اسی کو زیادہ مانوس لیکن کم تخلیقی پیرائے میں یوں ادا کیا ہے :

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

یہ صدائے بازگشت متعدد غزلیات میں نظر آتی ہے جن میں رومی کی غزلوں پر غزلیں لکھی گئی ہیں ۔ مثلاً :

رومی :   من بے خود و تو بے خود ما را کہ بردخانہ
من چند ترا گفتم کم خور دو سہ پیالہ

اقبال :   فرقے نہ نہد عاشق در کعبہ و بت خانہ
ایں خلوت جانانہ ، آں جلوت جانانہ

رومی :   پردہ بردار اے حیات و جان جان افزائے من
غمگسار و ہم نشین و مونس شبہائے من

اقبال :   شعلہ در آغوش دارد عشقِ بے پروائے من
بر نخیزد یک شرار از حکمتِ نازائے من

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں کہ اسی زمین (شبہائے من) میں خاقانی اور بیدل نے بھی غزلیں لکھی ہیں اور غالب نے ایک سیر حاصل قصیدہ لکھا ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ ذوق ہم طرحی ایک سلسلۂ جاریہ ہے ۔ زیادہ اُلجھن ان غزلیات سے پیدا ہوتی ہے جنھیں انسان اقبال کی خود آفریدہ اور نہایت پُرشکوہ زمینیں خیال کرتا ہے اور انہیں غیر معمولی فخر و مباہات کا باعث سمجھتا ہے ۔ مثلاً :

رومی : اے یار مقام (؟) دل پیش اُو دمے کم زن
زخمے کہ زنی بر ما مردانہ و محکم زن

اقبال : بالشہ درویشی درساز و دمادم زن
چون پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن

سنائی کے ساتھ بے تکلفی بھی ایسی ہی حدود کو پہنچتی ہے اور الفاظ، تراکیب اور زمینوں سے لے کر افکار تک حاوی ہے ۔ ہم ''ترسم کہ تومی رانی زورق بہ سراب اندر'' کا ابھی ذکر کر آئے ہیں ۔ اس کا شکوہ دیکھتے ہوئے جب سنائی کی غزل نظر پڑتی ہے تو ردِ عمل ناگزیر ہو جاتا ہے ۔
ایسا ہی طلسم شکنی کا احساس ان مثالوں سے ہوتا ہے :

عطار : بادِ شمال می وزد ، جلوۂ نسترن نگر
وقتِ سحر ز عشقِ گل بلبلِ نعرہ زن نگر

اقبال : رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہاں جہاں ببیں لالہ چمن چمن نگر

نظیری : بہ دستِ طبع عنان دادہ ، دریغ از تو
بچنگ صد ہوس افتادہ ، دریغ از تو

اقبال : بتان تازہ تراشیدہ ، دریغ از تو
درونِ خویش نہ کاویدہ ، دریغ از تو

فغانی : نہ خوئے نازکت از غیر دیگرگون شود روزے
نہ این رشک از دلِ پرخون من بیرون شود روزے

اقبال : فروغِ خاکیان از نوریان افزون شود روزے
زمین از کوکبِ تقدیرِ ما گردون شود روزے

انہی میں بیدل کی یہ غزل بھی شامل ہے :

بعجز کوش ز نشو و نما چہ می جوئی
بخاک ریشہ نست از ہوا چہ می جوئی

اقبال کی غزلیات میں وحدت کے اُبھارنے کا ایک بڑا سبب ان کا فکری ارتکاز ہے ۔ وہ صد پھول مشرب کے نمائندہ نہیں جو ہر قسم کے افکار کی ترجمانی کریں ۔ ان کا اندیشہ ہر سو خرام نہیں اور وہی مسائل ملحوظ

رکھتا ہے جو حیات و کائنات کے کسی گوشے سے تعلق رکھتے ہیں ۔ دائرے کے اندر جو بھی قطر یا نصف قطر ہوں گے یا اس کے حلقے میں محصور ہوں گے ، وہ انھی کا ادراک کرے گا اور انھی کو ضبط تحریر میں لائے گا ۔ لہٰذا ان کی غزل کی یک رنگی بڑی حد تک پہلے ہی سے طے ہوتی ہے ۔ اسی سے ان کا متقدمین سے فرق نمایاں ہوتا ہے ، خصوصاً غالب سے جس نے اپنی غزل کی بنیاد تنوع پر رکھی ۔ اقبال میں انسان کی طبعی کیفیات ، واردات ، تجربے دلچسپیاں شامل نہیں ۔ ان کی دلچسپیاں اپنے مقررہ نقطۂ نظر ہی کی حد تک نہیں ۔ اس لیے ان میں سمتاؤ کی دشواریاں سدِ راہ نہیں ہوتیں ۔

اپنی غزلیات میں شمس تبریز کی طرح وہ بھی بقول نکلسن جامۂ ترنم پہنے آتے ہیں ۔ ان کو احساسات و افکار کی غنائیہ ترجمانی سے سروکار ہے اور بس ، جن میں فلسفہ کے رموز و اسرار اور حقائق و بصائر پسِ پشت جا پڑتے ہیں ۔ وہ خودی کے فلسفہ پر بحث آرائی نہیں کرتے بلکہ خودی کو بروئے کار لانے کی تحریک دلاتے ہیں جو خاص جذباتی چیز ہے ۔ لہٰذا ان غزلیات کی نوعیت غنائیہ ہے ۔ احساس وحدت کا ایک اور سبب ۔

کنوس کے علاوہ اقبال اور ان کے پیشروؤں میں ایک اور فرق بھی ہے ۔ جس طرح وہ غزلیات میں فلسفہ کی موشگافیوں اور اندیشۂ ہائے دور و دراز میں نہیں پڑتے اسی طرح بیان میں نکتہ آفرینیوں اور تخیلی شگرف کاریوں سے بھی پرہیز کرتے ہیں ۔ یہ فرق بیدل کے کلام سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے ۔ مثلاً بیدل کی یہ غزل لیجیے :

نالد بہ من دل شدہ امشب سرِ چنگے
گلبرگ کجا نے ، پرِ طاؤس خدنگے
با خون کہ ساغر کشِ پیمانۂ ناز است
از رنگِ حنا مے رود آئینہ بجنگے
پیش کہ برم شکوہ ازاں نرگسِ کافر
بیچارہ شہیدم ز دم تیغ فرنگے
آں جلوہ کہ بیروں خیالست خیالش
دیدیم برنگے کہ ندیدیم برنگے
مشکل کہ ز فکر عدم خویش برآیم
دارم سر و اما بہ گریبان نہنگے

گاہے بکشا و خط پرکار ترقتیم
چوں نقطہ فسردم بفشار دل تنگے
فریاد کہ در سرمہ نہفتیدہ خروشیم
بشکست دل اما نرسیدیم بسنگے
بیدل نیم آزاد برنگے کہ ز تہمت
بر چشمِ شرارم مژہ بندد رگ سنگے

پہلے شعر سے نزاکت فکر نمایاں ہے - گلبرگ کمان اور پر طاؤس خدنگے - محبوب کے ارادۂ جنگ کے ساتھ ان کی مناسبت ظاہر ہے - کمان کی پھول کی پتی سے تشبیہ کے کتنے ہی پہلو تصور کیے جا سکتے ہیں - ترکیب ثانی میں طاؤس کے لمبے اور پھیلے پروں اور خدنگ کی صدگوں رنگینی و رعنائی محتاج بیان نہیں - اس کا تصور ہی ندرت تخلیق اور ارتکاز حسن کا آئینہ دار ہے - یہ اس لیے ہے کہ شاعر میں عشرت تخلیق کا بغایت مادہ ہے - اور سیری تخیل میں دلچسپی رکھتا ہے - دوسرے شعر میں فکر اور مشاہدہ کی نزاکت اسے سرسری اور سبک فہم پیرائے سے پرے لے جاتی ہے - یہ شعری و فنی جہت سے بڑی اعلیٰ قدر ہے کیونکہ کلام کی اہمیت میں صرف معنی ہی نہیں بلکہ اس سے گزر کر حکمتِ عملی ، شعری رچاؤ اور بوقلموں لطائف و جہات کو بھی دخل ہوتا ہے - اسی غزل میں 'ساغر کش پیالہ ناز' - 'نہفتیدہ' اور بر چشم شرارم مژہ بنددرگ سنگے' کی ندرت اور باریکی کلام کو نیا کیف و رنگ عطا کرتی ہے جو محض رعنائی بیان سے ماورا ہے - اس شعر کے حسن بیان پر غور کیجیے :

آں جلوہ کہ بیرون خیالست خیالش
دیدیم برنگے کہ ندیدیم برنگے

سادگی کے باوجود کس قدر پُرکاری کا حامل ہے - جب غالب کہتا ہے کہ :

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے

تو وہ محض بیان کی حد سے کہیں آگے گزر جاتا ہے - اور ان در پردہ جمالیاتی قدروں کو چھوتا ہے جو غیر محسوس طور پر انسانی سرشت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہیں اور ہم انھیں بالعموم معنی کی بھینٹ چڑھا

دیتے ہیں ۔ 'اے نالہ' میں جو لطف بیان اور شوخی تصور ہے وہ عام بیان اور برہنہ گوئی میں ممکن نہیں ۔ ظاہر ہے کہ ایسے شاعروں اور اقبال کا مطالعہ متفاوت مشربوں کا مطالعہ ہے اور دونوں کی اہمیت جداگانہ ہے ۔

جب شاعری کا تعلق فکر و نظر سے ہوگا تو حیات کی گہما گہمی ، مشاغل اور مشاہدات نظروں سے اُوجھل ہو جائیں گے اور قدرت بھی پس پشت پڑ جائے گی ۔ اقبال کے ابتدائی کلام کو دیکھیے جس میں کیف و رنگ اور مناظر قدرت کے ساتھ دل بستگی ظاہر ہے ۔ جوں جوں وہ افکار کی طرف مائل ہوتے گئے ، زندگی اور قدرت کے مجازی پہلو دور سے دور تر ہوتے گئے ۔ اور سارا زور افکار کو صوری وضع عطا کرنے پر مرکوز ہوگیا تاکہ وہ مشاہدۂ حق کو جاذب نظر بنانے میں مدد دے ۔ زندگی اور قدرت سے میل شاعری میں کیا کیفیت پیدا کر سکتا ہے ، اس کا اندازہ ان اشعار سے کیا جا سکتا ہے :

چو خانۂ سرکشت است عہد را بنیاد
ز ہر طرف کہ نسیمے وزید روزن شد
بوصلش تا رسم صد بار در خاک افگند شوقم
کہ نو پروازم و شاخ بلندے آشیاں دارم

اس طرح اگر درون خود کے ساتھ برون خود بھی آمیز ہو جائے تو شاعری حقیقۃً دو آتشہ بن جاتی ہے ۔ اقبال نے غزل کو اپنے انداز میں جس مقام پر پہنچایا وہ اس کے ایک منفرد پہلو کا آئینہ دار ہے ۔

اقبال اور تاریخِ اسلام

ثروت صولت

اقبال نے تاریخِ اسلام پر نہ تو کوئی کتاب لکھی اور نہ دو ایک سے تاریخی نوعیت کے مستقل مضامین لکھے ، لیکن انھوں نے تاریخِ اسلام کا گہرا مطالعہ کیا تھا ، خصوصاً مسلمانوں کی فکری تاریخ کا ۔ اس حقیقت کا اندازہ ان کی نظم و نثر کے مطالعہ کیا جا سکتا ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ نظم میں سفر کی رعایت سے انھوں نے صرف اشارے کیے ہیں اور تلمیح اور استعاروں سے کام لیا ہے جب کہ نثر میں انھوں نے زیادہ کھل کر اظہارِ خیال کیا ہے ۔ اپنے منظوم کلام میں انھوں نے تاریخِ اسلام سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کو میں ماہنامہ اُردو ڈائجسٹ کے اپریل ۱۹۸۲ء کے شمارے میں تفصیل بیان کر چکا ہوں ۔ اب اس مضمون میں راقم الحروف نے اقبال کی منشور تحریروں کی مدد سے تاریخِ اسلام سے متعلق ان کے افکار کو یک جا کرنے کی کوشش کی ہے ۔

ڈاکٹر یوسف حسین مرحوم نے اپنی کتاب روح اقبال میں تاریخی استقراء حیات اجتماعی اور فرد اور جماعت کے عنوانات کے تحت تاریخ سے متعلق اقبال کے بعض افکار سے بحث کی ہے ۔ بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اقبال نے قوموں کے عروج و زوال کے ضمن میں جو اشارے کیے ہیں وہ بڑی حد تک قرآنی تعلیم سے ماخذ ہیں اور ان کے خیال میں قرآن پاک میں مختلف قوموں کے احوال و وقائع اس لیے بیان کیے گئے ہیں تاکہ ان سے عبرت حاصل ہو ۔[1]

اقبال علم تاریخ علم انسانی کا تیسرا بڑا ماخذ تصور کرتے تھے ۔ چنانچہ وہ تشکیل الٰہیات جدید کے باب پنجم ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں

۱- ''روحِ اقبال'' : ڈاکٹر یوسف حسین خان ، لاہور ۱۹۷۷ء ، ص ۲۷۷ ۔

اسلامی نظریۂ تاریخ اور تاریخی تنقید کے اصول پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''تاریخ جسے قرآن کی زبان میں ایام اللہ کہا گیا ہے ، انسانی علم کا تیسرا ماخذ ہے ۔ یہ نظریہ کہ تمام اقوام کا انجام ایک ہی طرح ہوتا ہے اور یہ کہ ان کو اپنی بد اعمالیوں کی سزا ملتی ہے ، قرآنی تعلیمات کا ایک ضروری حصہ ہے اور اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قرآن میں جگہ جگہ تاریخ سے مثالیں پیش کی گئی ہیں''۔[۲]

اس کے بعد اقبال قرآن سے حسب ذیل آیات پیش کرتے ہیں :

''ہم اس سے پہلے موسیٰ کو بھی اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیج چکے ہیں ۔ اسے ہم نے حکم دیا تھا کہ اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لا اور انھیں تاریخ الٰہی کے سبق آموز واقعات سنا کر نصیحت کر ۔ ان واقعات میں بڑی نشانیاں ہیں ہر اس شخص کے لیے جو صبر اور شکر کرنے والا ہو ۔'' (سورۃ ابراہیم ، آیت نمبر ۵)

''ہماری مخلوق میں ایک گروہ ایسا بھی ہے جو ٹھیک حق کے مطابق ہدایت اور حق کے مطابق انصاف کرتا ہے ۔ رہے وہ لوگ جنھوں نے ہماری آیات کو جھٹلا دیا ہے تو انھیں ہم بتدریج ایسے طریقے سے تباہی کی طرف لے جائیں گے کہ انھیں خبر تک نہ ہوگی ۔ میں ان کو ڈھیل دے رہا ہوں ، میری چال کا کوئی توڑ نہیں ۔'' (اعراف : آیت ۱۸۱—۱۸۳)

''تم سے پہلے بہت سے دور گزر چکے ہیں ۔ زمین میں چل پھر کر دیکھ لو کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہو جنھوں نے (اللہ کے احکام و ہدایات کو) جھٹلایا ۔'' (آل عمران : آیت ۱۳۷)

''اس وقت اگر تمھیں چوٹ لگی ہے تو اس سے پہلے ایسی ہی چوٹ تمھارے مخالف فریق کو بھی لگ چکی ہے ۔ یہ تو زمانہ کے نشیب و فراز ہیں جنھیں ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے رہتے ہیں ۔''
(آل عمران : آیت ۱۴۰)

''ہر قوم کے لیے مہلت کی ایک مدت مقرر ہے ، پھر جب کسی قوم کی مدت آن پوری ہوتی ہے تو ایک گھڑی بھر کی تاخیر و تقدیم بھی نہیں

۲۔ تشکیل جدید الٰہیات (انگریزی) شیخ محمد اشرف ، لاہور ۱۹۵۱ء ، ص ۱۳۸ ۔

ہوتی ۔"۳ (اعراف : آیت ۳۴)

ان آیتوں کو پیش کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ "ان میں آخری آیت خاص طور پر ایک ایسے اصول کی نشاندہی کرتی ہے جس کے تحت انسانی معاشروں کا مطالعہ علمی انداز میں کیا جانا چاہیے ۔ لہٰذا یہ تصور کرنا کہ قرآن میں نظریہ تاریخ کی بنیاد موجود نہیں ایک بہت بڑی غلطی ہو گی ۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون کے پورے مقدمہ تاریخ کی روح اس فیضان کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جو ابن خلدون نے قرآن سے حاصل کیا ، حتٰی کہ اخلاق اور کردار کے بارے میں اس نے جس خیال کا اظہار کیا ہے اس میں بھی وہ قرآن کا کچھ کم مرہون منت نہیں ۔ اس نے عربوں کے اخلاق اور کردار کا بحیثیت ایک قوم جو تجزیہ کیا ہے ، وہ اس دعوے کی ایک مثال ہے ۔"۴

پھر آگے چل کر اقبال کہتے ہیں :

"قرآن نے ہم کو تاریخی تنقید کا ایک اہم ترین اصول فراہم کیا ہے ۔ چونکہ واقعات کو جو تاریخ کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں ، صحت کے ساتھ قلمبند کرنا ، تاریخ کو بحیثیت ایک علم جاننے کے لیے ایک ناگزیر شرط ہے اور واقعہ کی صحت کا دارومدار ان لوگوں پر ہوتا ہے جو واقعہ کے راوی ہوتے ہیں ، اس لیے تاریخی تنقید کا پہلا اصول یہ ہے کہ راوی کے ذاتی کردار کو پرکھا جائے ۔ قرآن کا حکم ہے :

"اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو ۔" (سورۃ حجرات : آیت ٦)

اس کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ "جن لوگوں نے آنحضرت کی احادیث بیان کی ہیں انھوں نے اسی اصول پر عمل کیا اور اس کے نتیجے میں تاریخی تنقید کے ضابطے مرتب ہوئے ۔"۵

سارٹن نے اپنی کتاب "مقدمہ تاریخ سائنس" میں اس بات کا اعتراف

۳۔ تشکیل جدید الٰہیات کے اس ایڈیشن میں جو میرے پیش نظر ہے ، آیات کے آخری تین حوالوں کے نمبر صحیح نہیں ہیں ۔ راقم الحروف نے قرآن کو دیکھ کر نمبر دیے ہیں ۔

۴۔ خطبات (انگریزی) ، ص ۱۳۹ ۔

۵۔ ایضاً ، ص ۱۳۹ - ۱۴۰ ۔

کیا ہے کہ محدثین خصوصاً امام بخاری تاریخی تنقید کے مذکورہ بالا اصول کے بانی ہیں ۔ اس طرح اب اسلامی نظریۂ تاریخ پر مظہرالدین صدیقی اور عبدالحمید صدیقی مرحوم نے مستقل کتابیں لکھ دی ہیں ۔ لیکن اقبال کی اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے ان خیالات کا اظہار اب سے چوّن سال پہلے کیا تھا ، جب اس انداز پر سوچنے والا شاید کوئی نہیں تھا ۔

اقبال تاریخ کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور اس کے مختلف اجزا اور ادوار کو ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں سمجھتے ۔ ان کے خیال میں انسانی تاریخ حق و باطل کی کشمش اور کار زار کفر و دیں سے عبارت ہے ۔ جب تک انسان دنیا میں موجود ہے یہ کشمش جاری رہے گی ۔

نہ ستیزہ گاہ جہاں نئی ، نہ حریف پنجہ فگن نئے
وہی فطرتِ اسد اللہی ، وہی مرحبی وہی عنتری[٦]

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی ؐ سے شرارِ بو لہبی ا[٧]

زمانہ ایک ، حیات ایک ، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم[٨]

نثری تحریروں میں اس خیال اظہار اس طرح کیا ہے :

''کیا خدا کی بارگاہ سے اُمت مسلمہ کا نام رکھوانے کے بعد بھی یہ گنجائش باقی تھی کہ آپ ؐ کی ہیت اجتماعی کا کوئی حصہ عربی ، ایرانی ، افغانی ، انگریزی ، مصری یا ہندی قومیت میں جذب ہو سکتا ہے ۔ اُمت مسلمہ کے مقابل صرف ایک ہی ملت ہے اور وہ 'الکفر ملت واحدہ' کی ہے ۔[٩]

کارل مارکس نے تاریخ کی جو مادی تعبیر کی ہے ، اقبال اس کے خلاف ہیں ۔ خواجہ غلام السیدین کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

''سوشلزم کے معترف ہر جگہ روحانیات کے ، مذہب کے مخالف ہیں اور ان کو افیون تصور کرتے ہیں ۔ لفظ افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا ۔ میں مسلمان ہوں اور انشا اللہ مسلمان

٦۔ ''بانگ درا'' ، ص ۲۸۵ ۔
٧۔ ایضاً ، ص ۲۰۹ ۔
٨۔ ''ضرب کلیم'' ، ص ۴۸۸/۲۶ ۔
٩۔ مقالاتِ اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۲ ۔

مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔"۱۰

زوال پذیر قوم کی ذہنی کیفیت کے بارے میں اقبال لکھتے ہیں :

"اقوام کے افکار کی تاریخ بتاتی ہے کہ جب کسی قوم کی زندگی میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے تو انحطاط ہی الزام کا ماخذ بن جاتا ہے اور اس قوم کے شعراء ، فلاسفہ ، اولیا ، مدبرین اس سے متاثر ہو جاتے ہیں اور مبلغین کی ایک ایسی جماعت وجود میں آ جاتی ہے جس کا مقصد واحد یہ ہوتا ہے کہ منطق کی سحر آفریں قوتوں سے اس قوم کی زندگی کے ہر اس پہلو کی تعریف و تحسین کرے جو نہایت ذلیل و قبیح ہوتا ہے۔ یہ مبلغین غیر شعوری طور پر مایوسی کو امید کے درخشاں لباس میں چھپا دیتے ہیں ، کردار کے روایتی اقتدار کی بیخ کنی کرتے ہیں اور اس طرح ان لوگوں کی روحانی قوت کو مٹا دیتے ہیں جو ان کا شکار ہو جاتے ہیں۔"۱۱

اس تمہید کے بعد آئیے اب ہم دیکھیں کہ اقبال نے اپنے ان افکار کی روشنی میں تاریخ اسلام کے واقعات اور حوادث کو کس طرح دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

اقبال نے اپنے منظوم کلام میں جگہ جگہ اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جہاد کا مقصد اعلائے کلمۃ الحق ہے۔ دوسری قوموں کو غلام بنانا ، مال و دولت حاصل کرنا جہاد کا مقصد نہیں ہے۔ مسلمانوں نے اپنے مثالی دور میں یہی کیا۔ اپنی مشہور نظم شکوہ کے ابتدائی بندوں میں اقبال کہتے ہیں کہ دنیا میں مسلمانوں سے پہلے بھی دوسری قومیں آباد تھیں ، لیکن ان کی جنگیں ذاتی فخر و ناز ، مال و دولت کے حصول ، دوسری قوموں کو غلام بنانے اور مادی فائدے حاصل کرنے کے لیے ہوتی تھیں۔ رضائے الٰہی کسی قوم کا مقصد نہیں تھا ، حق کے فروغ اور باطل کی

۱۰۔ "مکاتیب اقبال" ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ ، حصہ اول ، ص ۳۱۹۔

۱۱۔ "احمدیت اور اسلام" ، ص ۲۰ [یہ کتابچہ ۱۹۵۲ء میں ادارہ طلوع اسلام ، کراچی نے شائع کیا تھا اور اس میں قادیانیوں سے متعلق اقبال کے بیان اور اس سلسلے میں ہونے والی بحثوں سے متعلق اقبال کے مضمون ، انٹرویو اور بیانات جمع کر دیے گئے ہیں۔ اقبال کے اصل انگریزی متن مجھے نہیں مل سکے اس لیے مضمون میں جو اقتباسات دیے گئے ہیں وہ اسی کتابچہ کے اردو ترجمہ پر مبنی ہیں۔]

سرکوبی کے لیے کسی قوم نے جد و جہد نہیں کی ۔ اللہ کے نام پر صرف مسلمانوں نے تلوار اٹھائی ۔ دنیا میں توحید کا نقش صرف مسلمانوں نے دلوں میں بٹھایا ۔ انھوں نے بندہ کو بندے کی غلامی سے آزاد کیا ، محتاج و غنی اور محمود و ایاز کی تفریق ختم کرکے مساوات قائم کی اور دنیا سے باطل کا ہر نقش مٹا کر حق کا بول بالا کیا ۔

اقبال عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے دور کو تاریخ اسلام کا مثالی دور سمجھتے تھے اور اپنے اشعار میں انھوں نے جگہ جگہ اس دور کو زندہ کرنے کی آرزو کی ہے ۔

ملوکیت :

اقبال ملوکیت کے نظام کو اسلامی تعلیمات کے خلاف سمجھتے تھے اور ان کے خیال میں بادشاہی کے اس نظام سے مسلمانوں کو بہت نقصان پہنچا اپنے ایک مضمون خلافت اسلامیہ میں جو انھوں نے ۱۹۰۸ء میں لندن کے جریدے سائیکوجیکل ریویو (Psychological Review) میں لکھا تھا کہتے ہیں :

”پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ و سلم نے عرب کی اس قدیم رسم (یعنی سردار قبیلے کے انتخاب کے طریقے کو) کو قائم رکھا ۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں . . . یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرے سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکر کا انتخاب . . . فوراً ہوا . . . . حضرت ابوبکر کے انتقال کے بعد حضرت عمرؓ . . . تمام قوم کے اتفاق رائے سے منتخب ہوئے . . . [حضرت عمرؓ نے] رحلت سے قبل اپنے جانشین کی نامزدگی کا اہم کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا ۔ ان سات میں آپ کے اپنے فرزند بھی شامل تھے . . . (لیکن حضرت عمرؓ نے ان کو خلافت کی امیدواری سے روک دیا تھا) . . . حضرت عمرؓ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی امیدواری سے مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس الم نشرح حقیقت کا کہ اس زمانے تک عرب کے سیاسی دل و دماغ کو روایتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بعد اور مغائرت تھی ۔“[۱۲]

اقبال آگے چل کر کہتے ہیں کہ :

۱۲- ”مقالات اقبال“ ، ص ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۹ ۔

''ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اسلام
بتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً
سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص
ردِ واحد۔''۱۳

اقبال نے تشکیل جدید الٰہیات میں بھی اس خیال کا اظہار اس طرح
کیا ہے :

''اسلام میں پروہتوں کے طبقے اور بادشاہت کا خاتمہ قرآن میں عقل
ور تجربے پر مسلسل زور اور قدرت اور تاریخ کا انسانی علم کے ماخذ کی
یثیت سے مطالعہ کرنے پر اصرار ختم نبوت کے تصور کے مختلف
ہلو ہیں۔''

ایک اور مضمون میں جو اقبال نے پنڈت جواہر لال نہرو کے مضمون
کے جواب میں لکھا تھا کہتے ہیں :

''اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے۔ اس خلافت
ی تنسیخ میں جو بنو امیہ کے زمانے میں عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی ،
سلام کی روح اتاترک کے ذریعے کارفرما رہی۔''۱۴

''مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی اور
پنے مفاد کی حفاظت کے لیے وہ اپنے ملک کو بیچنے میں پس و پیش نہیں
کرتے تھے۔ سید جمال الدین افغانی کا مقصد خاص یہ تھا کہ مسلمانوں کو
نیائے اسلام کے ان حالات کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جائے۔''۱۵

اسی طرح اقبال انگریزی ''خطبات'' میں لکھتے ہیں :

''بین الاقوامی تصور کی پیدائش جو اسلام کی تعلیمات کا خلاصہ ہے
سے ابتدائی دور کی عرب شہنشاہیت نے پس منظر میں ڈال دیا بلکہ منظر
ے ہٹا دیا۔'' [خطبات (انگریزی) ، صفحہ ۱۵۸ - ۱۵۹] -

خلافت کیوں ملوکیت میں تبدیل ہوئی ، اپنے مضمون ''خلافتِ
سلامیہ'' میں اقبال نے اس کے دو بڑے سبب بتائے ہیں :

۱۳- ''مقالات اقبال'' ، مرتبہ سید عبد الواحد معینی ، ص ۸۸ -
۱۴- ''احمدیت اور اسلام'' (ادارہ طلوع اسلام ، کراچی ۱۹۵۲ء) ،
ص ۲۸ -
۱۵- ایضاً ، ص ۲۵ -

"اول ایرانیوں اور منگولوں[۱۶] کے اذہان و اذہان فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے مستبعد اور ناآشنا تھے بلکہ اس کے مخالف اور اس سے متوحش تھے اور یہی دو سب سے بڑی قومیں ہیں جنھوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا ۔ ڈوزی لکھتا ہے کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ اور کمر بستہ رہے . . . .

دوسرا سبب میرے نزدیک یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی ، ان کی تمام قوت و ہمت تمام رحجان و میلان ملک و سلطنت کی توسیع کے لیے وقف تھا ۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جس کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے ۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جمہوریت قدرتاً شہنشاہیت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں ۔"[۱۷]

اقبال نے ان خیالات کو فارسی اور اردو کے منظوم کلام میں بھی پیش کیا ہے :

کرتی ہے ملوکیت آثار جنوں پیدا
اللہ کے نشتر ہیں تیمور ہو یا چنگیز[۱۸]

زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے ! پرانی سیاست گری خوار ہے[۱۹]

"اسرار و رموز" اور "جاوید نامہ" میں اقبال نے اپنے خیالات زیادہ واضح انداز میں پیش کیے ہیں اور اسلام کو قاطع نسل سلاطین قرار دیا ہے :

۱۶- تعجب ہے کہ اقبال نے ایرانیوں کے ساتھ منگولوں اور ترکوں کو شامل کر دیا ۔ منگول اور ترک انتخاب کو اہمیت دیتے تھے ۔ خان کو ہمیشہ ایک مجلس عام میں منتخب کیا جاتا تھا جسے قورلتائی کہا جاتا تھا ۔ اسلام لانے کے بعد دہلی کے غلام بادشاہوں اور مصر کے مملوک سلاطین میں بھی انتخابی طریقہ موجود تھا ۔ در اصل ترکوں نے خود ایرانی اثر کے تحت بادشاہی نظام قبول کیا ۔

۱۷- "مقالات اقبال" ، ص ۱۱۰ - ۱۱۱ -

۱۸- "بال جبریل" ، ص ۴۳ -

۱۹- ایضاً ، ص ۱۶۷ -

در دعائے نصرت آمین تیغ او قاطع نسل سلاطین تیغ او[۲۰]

واقعہ کربلا کو اقبال خلافت و ملوکیت کی کشمکش تصور کرتے ہیں اور مثنوی ''اسرار و رموز'' میں حضرت حسینؓ کی شہادت کو استبداد کے خلاف جد و جہد قرار دیتے ہیں اور فرعون و یزید کو باطل قوتوں کے نمائندے اور موسیٰ اور حسین کو حق کے نمائندے بیان کرتے ہیں :

موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید این دو قوت از حیات آید پدید
خاست آں سر جلوۂ خیرالامم‌ؓ چوں سحاب قبلہ باراں در قدم
بر زمین کربلا بارید و رفت لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد موج خونِ او چمن ایجاد کرد[۲۱]

پھر اقبال اس بات پر افسوس کرتے ہیں کہ اگرچہ مسلمانوں نے نظام ملوکیت کو ختم کیا لیکن پھر خود ہی اس کو اختیار بھی کر لیا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آزادی و حریت کا خاتمہ ہو گیا :

خود طلسم قیصر و کسریٰ شکست خود سر تخت ملوکیت نشست !
تا نہال سلطنت قوت گرفت دین او نقش از ملوکیت گرفت

از ملوکیت نگہ گردد دگر
عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر[۲۲]

با سیہ فاماں ید بیضا کہ داد ؟ مژدۂ لا قیصر و کسریٰ کہ داد ؟[۲۳]
رایتِ حق از ملوکیت نگوں قریہ ہا از دخلِ شاں خوار و زبوں[۲۴]

---

* اسی مفہوم کو اردو میں اس طرح بیان کیا ہے :

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک

(ضربِ کلیم ، ص ۲۹)

۲۰- ''اسرار و رموز'' ، ص ۲۰ ۔
۲۱- ایضاً ، ص ۱۲۷ ۔
۲۲- ''جاوید نامہ'' ، ص ۸۷ ۔
۲۳- ایضاً ، ص ۸۹ ۔
۲۴- ایضاً ، ص ۹۰ ۔

چون خلافت رشتہ از قرآن گسیخت حریت را زہر اندر کام ریخت[25]

اقبال حصول حکومت اور اقتدار کو اسلام کے مقاصد میں سے ایک مقصد سمجھتے تھے اور ان کی رائے تھی کہ اسلام نے دنیا کے پرانے نظام کو ختم کرکے ایک نیا نظام دیا :

در شبستان حرا خلوت گزید قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شبہا چشم او محروم نوم تا بہ تخت خسروی خوابید قوم
در دعائے نصرت آمین تیغ او قاطع نسل سلاطین تیغ او
در جہاں آئین نو آغاز کرد مسند اقوام پیشین در نورد[26]

وہ نبوت ہے مسلماں کے لئے برگ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام[27]

عالم انسانی کی وحدت :

اقبال اخوت انسانی کے فروغ کو مسلمانوں کے عظیم ترین کارناموں میں سے ایک سمجھتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں کہ :

''بنی نوع انسان کی وحدت کو سب سے پہلے اسلام نے ایک واضح شکل میں پیش کیا ۔ زمان کے تصور میں ابن خلدون برگسان کا پیش رو تھا ۔ اس نے قرآن کی سپرٹ کو یونانی افکار پر غالب کر دیا ۔''[28]

''انسانی برادری قائم کرنے کے سلسلے میں اسلام نے جو اہم ترین کارنامے ایک ہزار سال میں انجام دے ، وہ مسیحیت اور بدھ مت نے دو ہزار سال میں بھی انجام نہیں دیے ۔ یہ بات ایک معجزے سے کم نہیں کہ ایک ہندی مسلمان ، نسل اور زبان کے اختلاف کے باوجود مراکش پہنچ کر اجنبیت محسوس نہیں کرتا ۔''[29]

۲۵- ''اسرار رموز'' ، ص ۱۲۷ -
۲۶- ایضاً ، ص ۲۰ -
۲۷- ''ضرب کلیم'' ، ص ۵۶ -
۲۸- تشکیل جدید الٰہیات (انگریزی) ، ص ۱۴۲ -
۲۹- ''احمدیت اور اسلام'' (شائع کردہ ، ادارہ طلوع اسلام ، کراچی ، ص ۴۰ -

اقبال چونکہ ایک عالمی انسانی برادری کو وجود میں لانے کے حامی تھے ، اس لیے وہ نسل پرستی ، قوم پرستی اور وطن پرستی کے شدید مخالف تھے ، کیونکہ اس قسم کی عصبیتیں انسانی وحدت میں انتشار اور افتراق کا باعث ہوتی ہیں ۔ اقبال وطن پرستی اور قوم پرستی کو ایک طرح کی بت پرستی تصور کرتے تھے اور وطن پرستی کے پیرہن کو انھوں نے اپنی ایک نظم میں مذہب کے کفن سے تشبیہہ دی ہے ۔ وہ اس شیطانی نظریہ کے خلاف جہاد کرنا ایک دینی فریضہ تصور کرتے تھے :

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدرِ کرارؓ بھی ہے[۳۰]

اشعار میں اقبال نے اس موضوع پر بہت کچھ لکھا ہے جس سے عام طور پر سب واقف ہیں ، اس لیے ہم یہاں ان کی نثر سے چند مثالیں پیش کریں گے ۔ اقبال ایک جگہ لکھتے ہیں :

''تاریخ ادیان اس بات کی شاہد عادل ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا ، جیسے مصریوں ، یونانیوں اور ہندیوں کا بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا ۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے ، جس سے بد بخت پیدا یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقائد کا نام ہے ، اس واسطے انسان کی اجتماعی زندگی کی ضامن اسٹیٹ ہے ۔ یہ اسلام ہی تھا ، جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ انفرادی اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد اور منظم کرنا ہے ۔''[۳۱]

''قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آرہے ہیں ۔ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا ۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنی جنم بھوی سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی

۳۰۔ ''بالِ جبریل'' ، ص ۹۳ ۔
۳۱۔ ''مقالاتِ اقبال'' ، مرتبہ ، عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۳ - ۲۲۵ ۔

کرنے کو تیار رہتا ہے ۔ مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ، ہیت اجتاعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے ، اس لیے جب وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے ۔''[۳۲]

یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو اقبال کا ایک پیغام سال نو کے موقع پر آل انڈیا ریڈیو ، لاہور سے نشر ہوا تھا ۔ اس میں اقبال کہتے ہیں :

''وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے جو نسل و اوطان و رنگ سے بالاتر ہے ۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت ، اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو پاش پاش نہ کر دیا جائے گا ، جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے 'الخلق عیال اللہ' کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا ، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیازات کو نہ مٹایا جائے گا ، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے اور اخوت ، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے ۔''[۳۳]

رواداری اور رسم غلامی :

اقبال مذہبی رواداری اور رسم غلامی کی اصلاح کو تاریخ اسلام کا ایک اہم کارنامہ قرار دیتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

''حیات اسلامی کے گزشتہ تیرہ سو سال میں اسلامی ممالک Inquisa-tion سے بالکل نا آشنا رہے ۔ قرآن واضح طور پر ایسے ادارے کی مخالفت کرتا ہے ۔ دوسروں کی کمزوریوں کی تلاش نہ کرو اور بھائیوں کی چغلی نہ کھاؤ ۔ پنڈت جی کو (پنڈت جواہر لال نہرو مراد ہیں) تاریخ اسلام کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا کہ یہودی اور عیسائی اپنے وطن کے مذہبی تشدد سے تنگ آ کر اسلامی ممالک میں پناہ لیتے تھے ۔''[۳۴]

رسم غلامی کے خاتمے کا اعزاز و شرف یقیناً مغرب کو جاتا ہے لیکن غلاموں کو قانونی حقوق دینا ، ان کو اپنی برادری اور خاندان کا ایک

۳۲- ''مقالات اقبال'' ، مرتبہ ، عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ -
۳۳- ''روح اقبال'' ، ڈاکٹر یوسف حسین خاں : لاہور ۱۹۷۷ء ، ص ۳۰۰ -
۳۴- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۲۱ -

حصہ سمجھنا اور ان کے ساتھ مساوی سلوک کرنا وہ کارنامے ہیں جن کا اعزاز اسلام اور مسلمانوں کو جاتا ہے ۔ دراصل غلامی کی تاریخ میں اسلامی تاریخ ایک عبوری دور کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اقبال غلاموں سے متعلق مسلمانوں کے طرز عمل کو تاریخ اسلام کا ایک عظیم کارنامہ سمجھتے تھے ۔ اپنے ایک مضمون قومی زندگی میں لکھتے ہیں :

''سب سے پہلے نبیؐ عرب نے انسان کو فطری آزادی کی تعلیم دی اور غلاموں اور آقاؤں کے حقوق کو مساوی قرار دے کر اس تمدنی انقلاب کی بنیاد رکھی ، جس کے نتائج کو اس وقت تمام دنیا محسوس کر رہی ہے ۔ ایسا کرنا گویا نوع انسان کے ایک کثیر حصے کو اس آزاد مقابلے کے میدان میں واپس لے آنا تھا جس کے اثر سے تمدن و تہذیب کی اعلیٰ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور جو دنیا کی تمام تہذیب اور شائستگی کی بیخ و بنیاد ہے ۔ حکیم عرب کی اس مبارک تعلیم کا نتیجہ کیا ہوا ؟ مسلمانوں میں غلام بادشاہ ہوئے ، غلام وزیر ہوئے ، غلاموں کو اعلیٰ تعلیم دی گئی ، غلاموں میں فلسفی اور ادیب پیدا ہوئے ۔ غرضیکہ اس قبح امتیاز کے مٹ جانے سے ہر غلام ایک اعلیٰ خاندان کے آدمی کے ساتھ عقلی مقابلہ کر سکتا تھا اور اس مقابلے میں کامیاب ہو کر سلطنت کے اعلیٰ ترین مناصب پر پہنچ سکتا تھا ۔ اس تعلیم کا سب سے اعلیٰ نمونہ جناب فاروق نے پیش کیا جبکہ وہ بیت المقدس کی فتح کے لیے جا رہے تھے ۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے دنیا کی کسی قوم کی تاریخ ایسی مثال پیش نہیں کر سکتی ۔''[۳۵]

مسلمانوں کی علمی تحقیقات اور یورپ پر اس کے اثرات :

یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں مسلمان حکماء اور مفکرین کی تحقیقات اور تحریروں کا جو حصہ ہے اس پر اقبال نے خاصی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ۔ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس منعقدہ دہلی (۱۹۱۱ء) میں تقریر کرتے ہوئے ، اقبال نے کہا :

''اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے ۔ پندرہویں صدی عیسوی میں جب سے یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونیورسٹیوں سے ہوا تھا ۔ ان یونیورسٹیوں میں مختلف ممالک یورپ کے طلبہ آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم و فنون کی اشاعت کرتے تھے ۔ کسی یورپین کا یہ کہنا

۳۵۔ ''مقالات اقبال'' ، مرتبہ : عبدالواحد معینی ، ص ۴۵ - ۴۶ ۔

کہ اسلام اور علوم یک جا نہیں ہو سکتے سراسر لاواقفیت پر مبنی ہے اور مجھے تعجب ہے کہ علوم اسلام اور تاریخ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود کوئی شخص کیوں کر کہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ۔ بیکن[۳٦] ، ڈیکارٹ[۳۷] اور مل[۳۸] یورپ کے سب سے بڑے فلاسفر مانے جاتے ہیں ، جن کے فلسفے کی بنیاد تجربہ اور مشاہدہ پر ہے ، لیکن حالت یہ ہے کہ ڈی کارٹ کامیتھد (اصول) امام غزالی[۳۹] کی احیاء العلوم میں موجود ہے اور ان دونوں میں اس قدر تطابق ہے کہ ایک انگریز مورخ نے لکھا ہے کہ اگر ڈی کارٹ عربی جانتا ہوتا تو ہم ضرور اعتراف کرتے کہ ڈیکارٹ ، سرقہ کا مرتکب ہوا ہے ۔ راجر بیکن خود ایک اسلامی یونیورسٹی کا تعلیم یافتہ تھا ۔ جان اسٹوارٹ مل نے منطق کی شکل اول پر جو اعتراض کیا ہے بعینہ وہی اعتراض امام فخرالدین[۴۰] رازی نے بھی کیا تھا اور مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول شیخ بو علی سینا[۴۱] کی مشہور کتاب شفاء میں موجود ہیں ۔ غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں ۔ بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ نہ صرف علوم جدیدہ کے لحاظ سے بلکہ انسان کی زندگی کا کوئی پہلو اور اچھا پہلو ایسا نہیں جن پر اسلام نے بے انتہا روح پرور اثر نہ ڈالا ہو ''۔[۴۲]

اقبال نے اپنی بعض تحریروں میں خصوصاً خطبات میں مسلمانوں کے سائنسی نظریوں سے بھی بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ کئی نظریات ایسے

۳٦۔ Francis Bacon (۱۵٦۱ء تا ۱٦۲٦ء) انگریز فلسفی اور مصنف Advacement of Learning اور دوسری کتابوں کا مصنف ۔

۳۷۔ Descartes (۱۵۹٦ء تا ۱٦۵۰ء) فرانسیسی فلسفی اور ریاضی داں Descours de la Methode کا مصنف ۔

۳۸۔ John Sturat Mill (۱۷۷۳ء تا ۱۸۳٦ء) انگریز فلسفی اور ماہر معاشیات ۔ حریت (لبرٹی) اور محکومیت نسواں کا مصنف ۔

۳۹۔ امام غزالی (۱۰۵۹ تا ۱۱۱۱) ۔

۴۰۔ فخرالدین رازی (۱۱۴۹ء تا ۱۲۰۹ء) ۔

۴۱۔ بو علی سینا (۳۷۰ھ تا ۴۲۸ھ) ۔

۴۲۔ ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد معینی صفحہ ۲۳۹ - ۲۴۰ (لاہور ۱۹٦۳ء) ۔

ہیں جن کی اولیت کا سہرا یورپ کے سر باندھا جاتا ہے حالانکہ ان کو سب سے پہلے مسلمانوں نے پیش کیا۔

نظریہ ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے وہ خطبات میں کہتے ہیں :

''یہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) تھا جس نے حیوانی زندگی میں ہونے والی ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو ماحول اور نقل مکانی کی وجہ سے ان میں ہوتی ہیں۔ اخوان الصفا[۴۳] نے جاحظ کے نظریات کو اور زیادہ واضح کیا۔ ابن مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ) پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے انسان کے آغاز کا ایک واضح تصور پیش کیا جو کئی لحاظ سے قطعی جدید نظریہ ہے۔ رومی[۴۴] کے خیال میں بقا کا مسئلہ ایک حیاتیاتی ارتقا کا مسئلہ ہے اور ایسا مسئلہ نہیں ہے جسے محض مابعدالطبیعی دلائل سے طے کیا جائے جیسا کہ بعض مسلمان فلسفیوں کا خیال تھا۔ رومی کا یہ نظریہ فطری ہے اور قرآن کی اسپرٹ سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے''[۴۵]۔

ارسطو کی منطق کی تردید کے سلسلے میں مسلمان مفکروں نے جو تنقیدی کام کیا ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

''میرے خیال میں نظام (Nazzam)[۴۶] پہلا مفکر ہے جس نے شعبہ کے اصول کو تمام علوم کا سرچشمہ بتایا۔ غزالی نے بعد میں احیاء العلوم میں اس کی مزید وضاحت کی اور اس طرح ڈیکارٹ کے منہاج (Method) کے لیے راہ ہموار کی۔ لیکن غزالی بحیثیت مجموعی ارسطو کی منطق کے پیرو ہے۔ انہوں نے قسطاس میں قرآن کے بعض دلائل کو ارسطو کے قیاس کی ایک خاص صورت کی شکل میں پیش کیے جسے (Figures) کہا جاتا ہے ، لیکن وہ اس سلسلے میں قران کی سورۂ شعرا کو فراموش کر گئے جس میں اس دعوے کو کہ رسولوں کے انکار کا نتیجہ سزا کی شکل میں برآمد ہوتا ہے ، تاریخی مثالوں کو پیش کرنے سیدھے سادے اصول کے

۴۳- اخوان الصفا ، اسماعیلی فلسفیوں کی چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی مسیحی) میں ایک جماعت تھی جس نے رسائل اخوان الصفا مرتب کیے۔

۴۴- جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء تا ۱۲۷۲ء)۔

۴۵- خطبات (انگریزی) صفحہ ۱۲۱۔

۴۶- نظام متوفی ۸۳۵ء ، تیسری صدی ہجری کا ایک معتزلی ماہر علم کلام۔

ت ثابت کیا گیا ہے ۔ لیکن یہ اشراق فلسفی اور ابن تیمیہ تھے جنھوں نے
یونانی منطق کی ایک ضابطہ کے تحت تردید کی ۔ ابوبکر رازی شاید پہلے
شخص ہیں جنھوں نے ارسطو کی پہلی قیاس شکل (First Figure) پر تنقید
، اور ہمارے زمانے میں ان کے اعتراض کو اصلاح شدہ شکل میں جان
سٹوارٹ مل نے پیش کیا اور استخراجی طریقہ اختیار کیا ۔ ابن حزم نے
نی کتاب حدود المنطق میں حسّی ادراک (Sense-Perception) کو علم
ایک ماخذ بتایا جاتا ہے اور ابن تیمیہ نے ردالمنطق میں لکھا ہے کہ
ستقراء (Induction) ، یعنی جزوی مثالوں سے کلی نتیجہ اخذ کرنا ،
بل اعتماد استدلال کا واحد طریقہ ہے ۔ اس طرح مشاہدے اور تجربے کا
ریقہ وجود میں آیا ۔ یہ محض نظریہ نہیں تھا ۔ البیرونی کی دریافت جسے
م (Reaction Time) کہتے ہیں اور کندی کی دریافت کہ احساس کی
ںدت فعل محرک (Stimulos) کی نسبت سے ہوتی ہے ، علم نفسیات میں
س نظریہ سے کام لینے کی مثالیں ہیں ۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ تجرباتی
ریقہ (Experimental Method) یورپ کی ایجاد ہے ۔ ڈورنگ (Duhring)
نے لکھا ہے کہ سائنس سے متعلق راجر بیکن کے نظریات اپنے ہم نام
شخص[47] سے زیادہ واضح اور صحیح ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ راجر بیکن نے
ہ سائنسی تعلیم کہاں حاصل کی ؟ اسپین کے اسلامی تعلیمی اداروں میں ۔
، الحقیقت اس کی (Opusmajus) کا پانچواں حصہ جو تناظر (Perspective)
۔ ہے ابن ہیثم[48] کی کتاب المناظر (Optics) کی نقل ہے ویسے بھی اس کی
تاب میں بحیثیت مجموعی ابن حزم کے اثرات کی کمی نظر نہیں آتی ۔ یورپ نے
نے سائنسی طریقے کے اسلامی ماخذ کو تسلیم کرنے میں کسی قدر سست روی
ے کام لیا ہے ۔ لیکن حقیقت کو بالآخر پوری طرح تسلیم کر لیا گیا ۔[49]

اس کے بعد اقبال نے بریفالٹ[50] (Briffault) کی مشہور کتاب
"تعمیر انسانیت" (Making of Humanity) سے پورے ایک صفحہ کے
اقتباسات دئے جن میں مصنف نے عربوں کے سائنسی کارناموں اور ان کی
یورپ تک منتقلی کا ذکر کیا ہے ۔

اس باب میں اقبال نے آگے چل کر ارتقا اور زمان و مکان سے متعلق

۴۷۔ ہم نام سے شخص مراد فرانسس بیکن ہے ۔
۴۸۔ ابن ہیثم (۹۶۵ء تا ۱۰۳۹ء) ۔؟
۴۹۔ خطبات (انگریزی) ص ۱۲۹ - ۱۳۰ ۔
۵۰۔ Briffault (۱۸۷۶ء تا ۱۹۴۸ء) انگریز سرجن اور ناول نگار ۔

اشعری ، طوسی[۵۱] ، البیرونی ، ابن مسکویہ[۵۲] عراقی اور خواجہ محمد پارسا کے نظریات سے بحث کی اور بتایا کہ یہ نظریات اپنے زمانے کے لحاظ سے نئے نظریات تھے ۔

مذہبی تاریخ :

فکری تاریخ کی طرح اقبال نے مذہبی تاریخ کا بھی مطالعہ کیا تھا جس کے نتیجے میں وہ بعض دلچسپ نتائج تک پہنچے مثلاً ختم نبوت کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''انسانیت کی تمدنی تاریخ میں غالباً ختم نبوت کا تخیل سب سے انوکھا ہے ۔ اس کا صحیح اندازہ مغربی اور وسطی ایشیا کے موبدانہ تمدن کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے ۔ موبدانہ تمدن میں زرتشتی ، یہودی ، نصرانی اور صابی ، تمام مذاہب شامل ہیں ۔ ان تمام مذاہب میں نبوت کے اجرا کا تخیل نہایت لازم تھا ۔ چنانچہ ان پر مستقل انتظار کی کیفیت رہتی تھی ۔ موبدانہ رویہ کا نتیجہ یہ تھا کہ پرانی جماعتیں ختم ہوتیں اور ان کی جگہ مذہبی عیار نئی جماعتیں لا کھڑی کرتے ۔ اسلام کی جدید دنیا میں جاہل اور جوشیلے ملانے پریس کا فائدہ اٹھاتے ہوئے قبل از اسلام کے نظریات کو بیسویں صدی میں رائج کرنا چاہا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ اسلام جو تمام جماعتوں کو ایک رسی میں پرونے کا دعویٰ رکھتا ہے ، ایسی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں رکھ سکتا جو اس کی موجودہ وحدت کے لیے خطرہ ہو اور مستقبل میں انسانی سوسائٹی کے لیے مزید افتراق کا باعث بنے''[۵۳] ۔

''اسلامی ایران میں موبدانہ اثر کے ماتحت ملحدانہ تحریکیں اٹھیں اور انھوں نے بروز ، حلول ، ظل وغیرہ کی اصطلاحات وضع کیں تا کہ تناسخ کے تصور کو چھپا سکیں ۔ ان اصطلاحات کا وضع کرنا اس لیے لازم تھا کہ وہ مسلم کے قلوب کو ناگوار نہ گزریں''[۵۴] ۔

آگے چل کر اقبال لکھتے ہیں کہ :

۵۱- نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ء تا ۱۲۷۴ء) ۔
۵۲- ابن مسکویہ متوفی ۴۲۱ھ ۔
۵۳- ''احمدیت اور اسلام'' ص ۴ ۔
۵۴- ایضاً ص ۵

"اسلام کی ظاہری اور باطنی تاریخ میں ایرانی عنصر کو بہت زیادہ دخل حاصل ہے۔ یہ ایرانی اثر اس قدر غالب رہا کہ اسپنگلر۵۵ نے اسلام پر موبدانہ رنگ دیکھ کر اسلام کو بھی ایک موبد مذہب سمجھ لیا تھا۔ میں۵۶ نے "تشکیل نو" میں کوشش کی ہے کہ اسلام پر سے اس موبدانہ خول کو دور کر دوں"۔

اقبال کے خیال میں "مسیح موعود" کی اصطلاح بھی اسلامی نہیں بلکہ اجنبی ہے اور اس کا آغاز بھی اسی موبدانہ تصور میں ملتا ہے۔ یہ اصطلاح ہمیں اسلام کے دور اول کے تاریخی اور مذہبی ادب میں نہیں ملتی۔ اس حیرت انگیز واقعہ کو پروفیسر ونسنک (Wensinck) نے اپنی کتاب موسومہ "احادیث میں ربط" میں نمایاں کیا ہے۔ یہ کتاب احادیث کے گیارہ مجموعوں اور اسلام کے تین اولین تاریخی شواہد پر حاوی ہے۔ یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اسلاف نے اس اصطلاح کو کیوں استعمال نہیں کیا؟ یہ اصطلاح انھیں غالباً اس لیے نا گوار تھی کہ اس سے تاریخی عمل کا غلط نظریہ قائم ہوتا تھا۔ خالی ذہن وقت کو مدور حرکت تصور کرتا تھا۔ صحیح تاریخی عمل کو بحیثیت ایک تخلیقی حرکت کے ظاہر کرنے کی سعادت عظیم مسلمان مفکر اور مورخ ابن خلدون کے حصہ میں تھی"۵۷۔

تاریخ اسلام پر عجمی اثرات :

تاریخ اسلام پر غیر عرب مسلمان اقوام نے خصوصاً ایرانیوں نے جو اثرات ڈالے ہیں اقبال نے ان کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور اس موضوع پر انھوں نے اپنی تحریروں میں فکر انگیز بحث کی ہے۔ اقبال نے ۱۹۱۰ء میں علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں ایک تقریر کی تھی جس کا عنوان تھا :

'The Muslim Community'

اس تقریر کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے عنوان کے تحت کیا تھا۔ یہ ترجمہ علامہ کے مقالات کے مجموعہ میں شامل کر لیا گیا ہے۔ اس تقریر میں اقبال نے تاریخ اسلام کے مختلف

۵۵- Oswald Spengler (۱۸۸۰ء تا ۱۹۳۶ء) جرمن مورخ اور فلسفہ تاریخ کا ماہر۔

۵۶- "احمدیت اور اسلام" ص ۱۲۔

۵۷- ایضاً ص ۵۔

پہلوؤں پر فکر انگیز انداز میں اظہار خیال کیا ہے ۔ عجمی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

''اس میں شک نہیں کہ قوم عرب نے جس کے بطن سے اسلام پیدا ہوا اس کی پولیٹکل نشو و نما میں بہت بڑا حصہ لیا ، لیکن اسلامی علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے انمول موتیوں کو رولنے کا کام (اور یہ وہ کام ہے جو نفس ناطقہ انسانی کی اعلیٰ زندگی کے کارناموں سے متعلق ہے) زیادہ تر غیر عرب اقوام ہی نے انجام دیا ۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسلام کا ظہور قوم عرب کی زندگی کی تاریخ میں یزداں طلبی کی ایک آنی و عارضی جھلک ہونے کے لحاظ سے گویا برق کی چشمک تھی یا شرار کا تبسم ۔ لیکن اسلام کی دماغی توانائیوں کا جولانگہ عرب نہ تھا بلکہ عجم تھا ۔

اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ تاریخ اسلام کا سب سے اہم واقعہ کون سا ہے تو میں بلا تامل اس کا یہ جواب دوں گا کہ فتح ایران ۔ معرکہ نہاوند نے عربوں کو نہ صرف ایک دلفریب سر زمین کا مالک بنا دیا بلکہ ایک قدیم قوم پر مسلط کر دیا جو سامی آریہ مسالے سے ایک نئے تمدن کا محل تعمیر کرنے کی قابلیت رکھتی تھی ۔ ہمارا اسلامی تمدن سامی فکر اور آریہ تخیل کے اختلاط کا ماحصل ہے ۔ جب ہم اس کے خصائل و شمائل پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نزاکت اور دلربائی اسے اپنی آریہ ماں کے بطن سے اور اس کا وقار و متانت اسے اپنے سامی باپ کے صلب سے ترکہ میں ملا ہے ۔ فتح ایران کی بدولت مسلمانوں کو وہی گراں مایہ متاع ہاتھ آئی جو تسخیر یونان کے باعث اہل روما کے حصہ میں آئی تھی ۔ اگر ایران نہ ہوتا تو ہمارے تمدن کی تصویر بالکل یک رخی ہوتی''۵۸ ۔

تمدن کے علاوہ اقبال کو فلسفہ، تصوف اور فارسی شاعری اور ادب میں بھی عجمی خیالات کا عکس نظر آتا ہے ، جس نے نہ صرف ایرانیوں کو بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کو بھی متاثر کیا ہے حتیٰ کہ ان کا ادبی نصب العین بھی بدل کر عجمی ہو گیا ۔ ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

''ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں

۵۸- ''مقالات اقبال'' مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، لاہور ۱۹۶۳ء ۔

ہیں ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں"۵۹ ۔

یونانی فلسفے نے مسلمانوں کی فکر پر جو اثر ڈالا اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ :

"یونانی فلسفے نے جہاں مسلمان مفکرین کی نظر میں وسعت پیدا کی وہاں اس نے بحیثیت مجموعی قرآن سے متعلق ان کی نظر (Vision) کو دھندلا کر دیا"۶۰ ۔

"اسلامی تاریخ کے ہر مبصر کو لامحالہ اس امر کا اعتراف کرنا ہوگا کہ ہمارے عقلی اور ادراکی گہوارہ کو جھلانے کی خدمت مغرب ہی نے انجام دی ہے ۔ فلسفیانہ تخیل کی سرزمین میں ہم شاید ابھی تک بجائے عربی اور ایرانی ہونے کے زیادہ تر یونانی نظر آ رہے ہیں"۶۱ ۔

فنون لطیفہ کے بارے میں اقبال کا خیال تھا کہ ابھی تک اسلامی فنون لطیفہ پیدا نہیں ہوئے ۶۲ ۔

"اسلامی موسیقی کا کوئی وجود نہیں ۔ اس وقت تمام اسلامی ممالک میں اپنا اپنا مقامی فن موسیقی رائج ہے ۔ مسلمان جہاں جہاں پہنچے وہیں کی موسیقی انھوں نے قبول کر لی اور کوئی اسلامی موسیقی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ فن تعمیر کے سوا فنون لطیفہ میں سے کسی میں بھی اسلامی روح نہیں آئی"۶۳ ۔

"ضرب کلیم" میں اقبال نے اپنے اس خیال کو اس طرح ظاہر کیا ہے :

جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود۶۴

آرٹ کے مضر اثرات کے بارے میں لکھتے ہیں :

۵۹- "مکاتیب اقبال" حصہ اول ص ۲۴ ۔
۶۰- "خطبات" (انگریزی) ص ۳ ۔
۶۱- "مقالات اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۱۳۴ ۔
۶۲- مرقع چغتائی میں اقبال کا پیش لفظ ۔
۶۳- "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ" ، ص ۸۷ (بحوالہ ملفوظات ، ص ۱۲۵) ۔
۶۴- "ضرب کلیم" ، ص ۱۲۵ ۔

"بعض قسم کا آرٹ قوموں کو ہمیشہ کے لیے مردہ بنا دیتا ہے۔ چنانچہ ہندو قوم کی تباہی میں اس کے فن موسیقی کا بہت حصہ رہا ہے"۶۵۔

فن تعمیر میں اسلامی اثرات کے بارے میں اقبال نے مختلف مقامات پر بڑے دلچسپ انداز میں اظہار خیال کیا ہے۔ مثلاً ۱۹۳۱ء میں جب وہ گول میز کانفرنس سے واپسی پر اٹلی گئے اور وہاں روما کے آثار قدیمہ کو دیکھا تو کہا:

"مسلمانوں کے طرز تعمیر کو دیکھیے، اس کے اندر اسلامی روح کا ظہور سب سے بہتر صورت میں ہوا، اس لیے عمارتیں زیادہ عرصے تک قائم رہیں اور قوم کی روح عمل، انداز اور اسلوب فکر کی زیادہ مدت تک آئینہ داری کر سکتی ہیں"۶۶۔

"بال جبریل" میں انھوں نے اپنے اثرات کا اظہار اس طرح کیا:

سوادِ رومۃ الکبریٰ میں دلّی یاد آتی ہے
وہی عبرت وہی عظمت وہی شان دلآویزی

کولوسیم (Colosseum) کی تماشاگاہ اور رومۃ الکبریٰ کی بڑی اہم تاریخی یادگار ہے۔ جب اس کے بارے میں اقبال کو بتایا گیا کہ یہاں پچاس ہزار افراد کے بیٹھنے کا انتظام تھا تو اقبال نے کہا:

"دیکھو، ایک طرف قدیم رومی سلاطین تھے جنھوں نے ایک عظیم الشان عمارت اس غرض سے بنائی کہ پچاس ہزار انسان اس میں بیٹھ کر انسانوں اور درندوں کی لڑائی کا تماشا دیکھیں۔ دوسری طرف ہمارے لاہور کی شاہی مسجد اس غرض سے تعمیر کی گئی تھی کہ ایک لاکھ بندگان خدا جمع ہو کر مساوات، اخوت اور محبت کے سچے اور مخلصانہ جذبات کا مظاہرہ کریں۔ اسی ایک مثال کو سامنے رکھ کر اندازہ کریں کہ اسلام کیسے برکات و حسنات کا سرچشمہ ہے"۶۷۔

تصوف:

اقبال نے تصوف اور اس کی تاریخ کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا او

۶۵۔ "اقبالیات کا تنقیدی جائزہ"، ص ۸۷ - ۸۸ (بحوالہ ملفوظات)۔
۶۶۔ "سفر نامہ اقبال"؛ محمد حمزہ فاروقی، ص ۱۱۸۔
۶۷۔ ایضاً۔

اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اسلامی تصوف پر ایسے عجمی اثرات کی کثرت ہے جن کا اسلام سے دور کا بھی تعلق نہیں ۔ خواجہ حسن نظامی کے ایک مضمون کے جواب میں اقبال لکھتے ہیں :

''عجمی تصوف (عجمی اس واسطے کہ اس کی تدوین کرنے والے بیشتر عجمی تھے) جزو اسلام نہیں ۔ یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں سے قوت عمل مفقود ہو گئی ہے ۔ تصوف کا تو لفظ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود نہ تھا ۔ ۱۵۰ھ میں یہ لفظ پہلے پہل استعمال ہوا اور رفتہ رفتہ تصوف کے عجمی حامیوں نے ایک ایسا اخلاق اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیا جو آخرکار مسلمانوں کی بربادی کا باعث ہوا یا کم از کم اور بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی تھا ۔ علمائے اسلام نے ابتدا ہی سے اس کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق تو علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے ۔

رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوتی ہے ۔ اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہمیشہ موجود رہتی ہیں ۔ جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں . . . . . ابن تیمیہ ، ابن جوزی ، زمخشری اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی ، حضرت عالمگیر غازی ، شاہ ولی اللہ دہلوی اور شاہ اسماعیل شہید دہلوی نے یہی کام کیا ہے''[۶۸] ۔

ایک اور جگہ اقبال کہتے ہیں :

''قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا ، بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کے نہیں تھی''[۶۹] ۔

محمد نیاز الدین خاں کے نام ایک خط میں اقبال ، تصوف پر نو افلاطونی فلسفے کا اثر بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :

''افلاطونیت جدید ، فلسفۂ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے ، جس کو اس کے پیرو پلوٹینس (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا ۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے

۶۸- ''مقالات اقبال''، ص ۱۷۷ - ۱۷۸ ۔

۶۹- ایضاً ، ص ۱۹۵ ۔

ذریعے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا جزو بن گیا ۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں ۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بیہودگی پر تعمیر کی گئی ہے ۔''[۷۰]

مولانا اسلم جیراجپوری کے نام اقبال ایک خط میں منصور حلاج[۷۱] کے عقائد کے بارے میں لکھتے ہیں :

''منصور حلاج کا رسالہ 'الطواسین' ، جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہو گیا ہے ۔ مولف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں ، آپ کی نظر سے گزرا ہوگا ۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے ۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے ۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیہ تقریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے ، معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے ۔[۷۲]

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابل قدر ہے ، کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز

۷۰۔ مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان ، ص ۱ - ۲ ۔

۷۱۔ حسین بن منصور حلاج (۸۵۸ء تا ۹۲۲ء) مشہور ایرانی صوفی جنھوں نے انا الحق کا نعرہ لگایا تھا اور جس پر ان کو سزائے موت دی گئی ۔ ابن ندیم نے الفہرست میں ان کی ۴۷ کتابوں کے نام دیے ہیں ۔ منصور کے بارے میں اقبال کا یہ شعر مشہور ہے :

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

(بانگ درا ، ص ۱۰۵)

لیکن یہ شعر ۱۹۰۵ء سے پہلے کا ہے جبکہ مذکورہ بالا خط ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء کا لکھا ہوا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مزید تحقیق اور مطالعہ کے بعد جب وہ منصور کے اصل باطنی عقائد سے واقف ہو گئے تو اس سے عقیدت ختم ہو گئی ۔

۷۲۔ مکاتیب اقبال حصہ اول ، ص ۵۴ - ۵۵ ۔

کی حالت طاری ہوتی ہے ۔ فلسفے کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآن کے مخالف ۔ اس فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکال عینی کی طرف کر دی اور ان کا نصب العین محض عینی اشکال کا مشاہدہ بن گیا ۔ حالانکہ اسلامی نقطۂ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض ازدیادِ یقین و استقامت ہے ، اخلاق اور عملی اعتبار سے متصوفین اسلامیہ کی حکایات و معقولات کا مطالعہ نہایت مفید ہے ، لیکن دین کی اصل حقیقت ائمہ اور علماء کی کتابیں پڑھنے سے کھلتی ہے ۔۷۳

''خواجہ نقشبند۷۴ اور مجدد سرہند۷۵ کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے ۔ یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں خود بیعت رکھتا ہوں ۔ حالانکہ محی الدین۷۶ کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا ۔''۷۷

''تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبہ سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا ۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا ۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے ، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے ۔''۷۸

''حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے ۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت

۷۳- مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خاں ، ص ۲ ۔
۷۴- خواجہ محمد نقشبند (۱۳۱۷ء تا ۱۳۸۹ء) ۔
۷۵- مجدد الف ثانی (۱۵۶۴ء تا ۱۶۲۴ء) ۔
۷۶- مراد شیخ عبد القادر جیلانی (۱۰۷۸ء تا ۱۱۶۶ء) سے ہے جن کا نام محی الدین ابو محمد بھی بیان کیا گیا ہے ۔
۷۷- ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' ، قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی ، ص ۱۱۵ ۔
۷۸- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۳۵ ۔

گوسفندی ہو ۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے ۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلانِ طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا ، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح ظاہر ہوا یا با الفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی ۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے ۔"۷۹

"تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے ، جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے ۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں . . . . اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے) یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا ۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی ، تو پھر اس قوم کا نکتہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ، ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین ۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں ہو چھپایا کرتی ہیں ۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا ۔"۸۰

"ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر ، فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے ۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی ۔"۸۱

تقلید اور فکری جمود

اقبال نے اپنی تحریروں میں "تقلید" کے اچھے اور بُرے دونوں

۷۹۔ مکاتیب اقبال حصہ اول ، ص ۳۵ - ۳۶ ۔

۸۰۔ مکاتیب اقبال ، حصہ اول ، ص ۴۴ - ۴۵ ۔

۸۱۔ ایضاً ، ص ۲۰۷ ۔

پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے ۔ لکھتے ہیں :

''اسلامی دینیات کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ فروعی مسائل کے اختلاف میں ایک دوسرے پر الحاد کا الزام لگانا باعث انتشار ہونے کی بجائے دینیاتی تفکر کو متحد کرنے کا ذریعہ بن گیا ۔ پروفیسر ہرگرانوخ کہتے ہیں :

جب ہم فقہ اسلامی کے نشو و نما کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ہر زمانے کے علماء خفیف سے اشتعال کے باعث ایک دوسرے کی مذمت یہاں تک کرتے ہیں کہ ایک دوسرے پر کفر کا الزام عائد ہو جاتا ہے اور دوسری طرف یہی لوگ زیادہ سے زیادہ اتحاد عمل کے ساتھ اپنے پیشروؤں کے اختلافات رفع کرتے ہیں ۔''

اسلامی دینیات کا طالب علم جانتا ہے کہ مسلم فقہا اس قسم کے الحاد کو اصطلاحی زبان میں کفر زیر کفر سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایسا کفر جس میں مرتکب جماعت سے خارج نہیں ہوتا ۔''[۸۲]

مسلمانوں میں فکری جمود کیوں پیدا ہوا اور تقلید مذاہب کے معاملے میں غلو کیوں پیدا ہوا ، اقبال کے خیال میں اس کی تین وجوہ ہیں :

اول یہ کہ معتزلہ نے چونکہ خلق قرآن کے مسئلے پر سخت طرز عمل اختیار کیا تھا اور بعض معتزلہ دینی امور پر تنقید میں بے قید ہو گئے تھے اس لیے قدامت پسند علماء نے اس عقلی تحریک کو اسلام کے استحکام کے لیے خطرناک تصور کیا اور وہ شریعت کی قوت سے کام لیکر جو مسلمانوں کو متحد رکھنے کا بڑا ذریعہ تھی ، فقہی نظام کو سخت بنانے پر مجبور ہوئے ۔

دوم یہ کہ تصوف جس کے عروج نے اسلام کو بحیثیت Social Polity یعنی بحیثیت معاشرتی اور سیاسی نظام ابھرنے نہیں دیا ۔ مسلمانوں کے بہترین دماغوں نے اس میں (تصوف میں) پناہ لی جس کی وجہ سے ذہنی نشو و نما کا کام ان لوگوں کے ہاتھ میں آ گیا جو زیادہ صلاحیت نہیں رکھتے تھے ۔ اس طرح جب اسلام میں کوئی شخصیت اعلیٰ صلاحیت کی مالک نہ رہی جو اُن کی رہنمائی کرتی تو مسلمانوں نے فقہی مدارس کی اندھی تقلید شروع کر دی ۔

۸۲۔ ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۲۲ ۔ ۲۳ ۔

سوم منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی نے مسلمانوں پر ضرب لگائی اور مسلمان اسلام کے مستقبل سے مایوس ہو گئے اور انھوں نے ساری قوت مسلمانوں کے سماجی ڈھانچہ کے بچانے میں صرف کر دی ، لیکن یہ ماضی کا ایک غلط احترام تھا ۔ اس صورت میں صرف افراد اظہار کر سکتے تھے ، چنانچہ ابن تیمیہ کا ظہور ہوا جنھوں نے اجتہاد کا دعویٰ کیا اور تقلید کے خلاف آواز بلند کی ۔ پھر سیوطی نے ایسا ہی کیا ، پھر ابن تیمیہ نے محمد بن عبد الوہاب کو پیدا کیا اور جدید دور کی تمام بڑی تحریکیں ان سے متاثر ہوئیں ۔[۸۳]

''علماء ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوت عظیم کا سرچشمہ رہے ہیں ، لیکن صدیوں کے دور کے بعد خاص کر زوال بغداد کے زمانے میں وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادی اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے ۔ وہابی تحریک جو انیسویں صدی کے مصلحین اسلام کے لیے حوصلہ افزا تھی در حقیقت ایک بغاوت تھی علماء کے اس جمود کے خلاف ۔''[۸۴]

اقبال بعض عرب اور مغربی مصنفین کے اس خیال کو غلط قرار دیتے ہیں کہ اسلامی دنیا میں فقہی جمود کے ذمہ دار ترک ہیں ۔ وہ کہتے ہیں :

''یہ ایک سطحی خیال ہے اس لیے کہ ترکوں کے تاریخ اسلام پر اثر انداز ہونے سے بہت پہلے فقہی مدارس قطعی طور پر جڑیں مضبوط کر چکے تھے ۔''[۸۵]

اسلامی دنیا کی بیداری

اقبال لکھتے ہیں کہ :

''دنیائے اسلام کی تاریخ میں ۱۷۹۹ء بے حد اہم ہے ۔ اس سال ٹیپو کو شکست ہوئی ۔ اس کی شکست کے ساتھ مسلمانوں کو ہندوستان میں سیاسی نفوذ حاصل کرنے کی جو امید تھی اس کا بھی خاتمہ ہو گیا ۔ اسی سال جنگ نوارینو[۸۶] وقوع پذیر ہوئی جس میں ترکی کا بیڑہ تباہ ہو گیا ۔

۸۳- ''خطبات انگریزی'' ، ص ۱۵۰ - ۱۵۷ -

۸۴- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۳۴ -

۸۵- ''خطبات'' (انگریزی) ، ص ۱۴۹ -

۸۶- اقبال نے جنگ نوارینو (Nawarino) کا سال ۱۷۹۹ء لکھ دیا ہے ۔ یہ جنگ ۲۰ اکتوبر ۱۸۲۷ء کو جزیرہ نما موریا کی بندرگاہ نوارینو میں ہوئی تھی اور اس میں اتحادی بیڑے نے جو برطانیہ ، فرانس اور روس

جو لوگ سرنگا پٹم گئے ہیں ان کو ٹیپو کے مقبرے پر یہ تاریخ وفات کندہ نظر آئی ہوگی :

ہندوستان اور روم کی عظمت ختم ہو گئی

پس ۱۷۹۹ء میں ایشیا میں اسلام کا انحطاط انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ لیکن جس طرح ژینا[۸۷] میں جرمنی کی شکست کے بعد جدید جرمن قوم کا نشو و نما ہوا، کہا جا سکتا ہے کہ اسی طرح ۱۷۹۹ء میں اسلام کی سیاسی شکست کے بعد جدید اسلام اور اس کے مسائل معرض ظہور میں آئے۔ اسلام کی اندرونی قوت کا اس واقعہ سے بڑھکر کیا ثبوت مل سکتا ہے کہ اس نے فوراً ہی محسوس کر لیا کہ دنیا میں اس کا کیا موقف ہے۔ انیسویں صدی میں سر سید احمد خاں ہندوستان میں، سید جمال الدین افغانستان میں اور مفتی عالم جان روس میں پیدا ہوئے۔ یہ حضرات غالباً محمد ابن عبد الوہاب سے متاثر ہوئے تھے جن کی ولادت ۱۷۰۰ء میں بمقام نجد ہوئی تھی اور جو اس نام نہاد وہابی تحریک کے بانی تھے جس کو صحیح طور پر جدید اسلام میں زندگی کی پہلی تڑپ تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ سر سید احمد خاں کا اثر بحیثیت مجموعی ہندوستان ہی تک محدود رہا۔ غالباً یہ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی اور یہ محسوس کیا تھا کہ ایجابی علوم اس دور کی خصوصیت ہے۔ انھوں نے نیز روس میں مفتی عالم جان نے مسلمانوں کی پستی کا علاج جدید تعلیم کو قرار دیا۔ مگر سر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے

کے بیڑوں پر مشتمل تھا مصر کے والی محمد علی پاشا کے بیڑے کو جو عثمانی سلطنت کی درخواست پر یونانی باغیوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا تھا تباہ کر دیا تھا۔ اس سے قبل روسی بیڑے نے ۱۷۷۰ء میں اناطولیہ میں چشمہ کے مقام پر عثمانی بیڑے کو جلا دیا تھا۔ اس سے پہلے ۱۵۷۱ء میں یورپ کے (متحدہ) بیڑے نے عثمانی بیڑے کو لپانٹو کی جنگ میں تباہ کیا تھا۔ لیکن یہ عثمانیوں کے عروج کا دور تھا۔

۸۷- نپولین نے ۱۸۰۶ء میں ژینا (Jena) کی جنگ میں جرمنوں کو شکست دے کر پورے ملک پر قبضہ کر لیا تھا۔

سرگرم عمل ہو گئے ۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں ، لیکن اس واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی حساس روح نے سب سے پہلے عصر جدید کے خلاف رد عمل کیا ۔''[88]

ہندوستان کے تیموری دور پر تبصرہ

بر صغیر پاک و ہند کی اسلامی تاریخ میں اقبال نے تیموری دور پر خاص توجہ کی ہے ۔ 'ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر' میں انھوں نے علم الاجتماع کی رو سے قوموں کی قابلیتوں کے تین دور (۱) شجاعت (۲) مروت اور (۳) ضبط نفس مقرر کیے ہیں[89] اور جماعتوں پر اس سیرت انسانی کے رد عمل کے سلسلے میں انھوں نے ہندوستان کے تیموری دور سے بحث کرتے ہوئے لکھا :

''ہندوستان میں جب ہم اسلامی جماعت کے ارتقا کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں تیمور اسلوب اول کا مظہر نظر آتا ہے ۔ بابر اسالیب اول و دوم کے امتزاج کو ظاہر کرتا ہے ، جہانگیر اسلوب ثانی کے سانچے میں خصوصیت کے ساتھ ڈھلا ہوا ہے اور عالمگیر ، جس کی زندگی اور کارنامے میری دانست میں ہندوستان کی اسلامی قومیت کی نشو و نما کا نقطۂ آغاز ہیں اسلوب ثالث کا چہرہ کشا ہے ۔ اُن لوگوں کے نزدیک جنھوں نے عالمگیر کے حالات تاریخ ہند کے مغربی شارحین کی زبانی سنے ہیں عالمگیر کا نام سفاکی و قساوت ، جبر و استبداد ، مکاری اور غداری اور پولیٹیکل سازشوں اور منصوبوں کے ساتھ وابستہ ہے ۔ خلط مبحث کا خوف مانع ہے ورنہ میں معاصرانہ تاریخ کے واقعات کی صحیح تعبیر و تفسیر سے ثابت کرتا کہ عالمگیر کی پولیٹیکل زندگی کی وجوہ تحریک سراسر جائز و حق بجانب تھیں ۔ اس کے حالات زندگی اور اس کے عہد کے واقعات کا بنظر انتقاد مطالعہ کرنے کے بعد مجھے یقین واثق ہو گیا ہے کہ جو الزامات اس پر لگائے جاتے ہیں وہ واقعات متعاصرہ کی غلط تعبیر اور ان تمدنی و سیاسی قوتوں کی غلط فہمی پر مبنی ہیں جو اُن دنوں سلطنت اسلام کے طول و عرض میں عمل کر رہی تھیں ۔ میری رائے میں قومی سیرت کا وہ اسلوب جس کا سایہ عالمگیر کی ذات نے ڈالا ہے ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا

۸۸- ''احمدیت اور اسلام'' ، ص ۳۲ - ۳۳ -

۸۹- ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' ، قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی ، ص ۱۳۴ -

نمونہ ہے اور ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس نمونے کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیش نظر رکھیں ۔''۹۰

ایک اور مضمون میں اقبال لکھتے ہیں :

''اگر عالمگیر ، دارا کے معاملے میں بھی با دشمنان مدارا پر عمل کرتا تو ہندوستان میں شریعت اسلامیہ کی حکومت کبھی قائم نہ ہوتی۔''۹۱

قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی اپنی کتاب ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' میں لکھتے ہیں :

''عالمگیر کے سلسلے میں ایک واقعہ کا ذکر یہاں نا مناسب نہ ہوگا ۔ کوئی بیس پچیس برس ہوئے جب میں کتاب 'مراۃ عالمگیر' کا مقدمہ لکھ رہا تھا تو علامہ اقبال کا یہ لیکچر میری نظر سے گزرا اور عالمگیر کی تاریخ پر ان کی وسعت نظر کا مجھے پہلی مرتبہ علم ہوا ۔ چنانچہ میں نے اپنا مسودہ ان کی خدمت میں بھیج دیا اور اس پر ان کی رائے طلب کی ۔ انھوں نے مسودہ میں کئی جگہ اصلاحی الفاظ اور عبارتیں بڑھائیں اور بعض جگہ حواشی لکھے اور ساتھ ہی یہ عجیب بات بھی لکھ دی کہ عالمگیر نے گاؤکشی کی ممانعت کرا دی تھی اور اس اطلاع کے لیے انھوں نے اسٹینلی لین پول کا حوالہ دیا تھا ۔ حالانکہ عالمگیر کی کسی تاریخ میں یہ واقعہ میری نظر سے نہ گزرا تھا اور لین پول کا حوالہ اگرچہ کچھ زیادہ قابل استناد نہیں ہو سکتا ، تاہم وہ ایسا مورخ تو نہیں ہے جو بلا حوالہ و سند کوئی بات لکھ دے ۔''۹۲

اقبال کی تاریخی معلومات کی وسعت کے پیش نظر لوگ ان سے تاریخی نوعیت کے استفسارات بھی کیا کرتے تھے ، یا ان کے سوالات اس قسم کے ہوتے تھے کہ جن کے جواب میں اقبال کو کسی نہ کسی تاریخی واقعہ کا حوالہ دینا پڑتا تھا ۔ ذیل میں اسی قسم کے چند متفرق اقتباسات کے بعد ، جن سے اقبال کی تاریخی معلومات کی وسعت کا اندازہ ہو سکے گا ، اس مضمون کو ختم کرتا ہوں ۔

تزک تیموری کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ تیمور کی خود نوشت

۹۰- ''مقالات اقبال'' ، ص ۱۲۷ - ۱۲۸ -

۹۱- ''مقالات اقبال'' ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۱۷۰ -

۹۲- ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' ، ص ۱۷۵ - ۱۷۶ -

سوانح ہے ، لیکن اقبال جانتے تھے کہ یہ مسئلہ متنازعہ ہے - چنانچہ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں :

''فتح نامہ تیموری کا مجھے علم نہیں - تیموری تزک مشہور ہے جس کی نسبت بعض مورخین کو شک ہے کہ تیمور کی نہیں کسی اور کی لکھی ہوئی ہے - ابن عرب شاہ نے تیموری تاریخ لکھی ہے ، جس میں مصنف نے خوب دل کھول کر گالیاں دی ہیں - تزک تیموری کا اردو ترجمہ مولوی انشاء اللہ ایڈیٹر وطن نے کیا تھا - تزک پڑھنے کا شوق ہو تو تزک بابری بہترین کتاب ہے -''۹۳

اقبال نے اس مشہور روایت کی بھی تردید کی ہے جس میں تیمور اور حافظ شیرازی کی ملاقات کا واقعہ بیان کیا گیا ہے - سراج الدین پال کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

''تیموری خاندان کے متعلق جو واقعہ مشہور ہے (اس کا ذکر آتش کدہ کے مصنف نے کیا ہے یعنی بخال ہندوش بخشم سمرقند و بخارا) وہ تاریخی اعتبار سے غلط ہے ، کیونکہ حافظ کا انتقال ۱۳۸۸ء میں ہوا تھا اور تیمور نے شیراز ۱۳۹۲ء میں فتح کیا تھا -''۹۴

خالد بن ولید سے متعلق ایک صاحب کے جواب میں اقبال نے دائرۃ المعارف البستانی ، جلد ہفتم ، ص ۲۴۴ ، کا حوالہ دیا اور ابن سعد کی طبقات کا مطالعہ کرنے کی سفارش کی -۹۵

غازی عبد الرحمٰن کے سوال کے جواب میں جھنڈے پر ہلال کے نشان کی تاریخ بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

''نشان ہلال کی تاریخ میں اختلاف ہے - جہاں تک مجھے علم ہے یہ نشان نبی کریم اور صحابہ کے عہد میں مروج نہیں تھا - بعض مغربی مورخین نے لکھا ہے کہ فتح قسطنطنیہ سے شروع ہوا - بعض سلطان سلیم کے عہد میں بتاتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں - غالباً صلیبی لڑائیوں کے زمانے میں اس کی ترویج شروع ہوئی (صلیبی جنگوں کے تذکرہ میں بھی

۹۳- ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں'' ، بزم اقبال ، لاہور ، ص ۷۸ -

۹۴- ''مکاتیب اقبال حصہ اول'' ، ص ۳۰ -

۹۵- ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں'' ، ص ۲۸ -

اس کا ذکر ملتا ہے) اور کچھ عجب نہیں کہ صلاح الدین ایوبی کے زمانے سے اس کا آغاز ہوا ہو - صلاح الدین ایوبی ترک نہ تھے کرد تھے - سنی دنیا اس نشان کو اپنا قومی نشان تصور کرتی ہے - ایران کا نشان اور ہے - میرے خیال میں اس کا استعمال محض اتفاقی طور پر شروع ہوا - صلیبی سپاہی اپنے سینوں ، لباسوں اور علموں پر صلیب کا نشان رکھتے تھے - امتیاز کے واسطے مسلمانوں نے یہ نشان شروع کر لیا -"۹۶

فوق کشمیری کی کتاب "سوانح علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی" پر اقبال نے ایک تقریظ لکھی تھی - اس میں اقبال نے بعض اہم اشارے کیے - وہ لکھتے ہیں :

"ان کی فلسفیانہ تصانیف میں 'سیالکوٹی علی التصورات' ایک مشہور رسالہ ہے جو کچھ مدت ہوئی مصر میں شائع ہوا تھا - اس کے علاوہ ان کی اور بھی کتابیں ہیں جو اسلامی ممالک میں بہت مشہور اور ہردلعزیز ہیں - توحید باری تعالیٰ پر بھی ان کا ایک خاص رسالہ جو شاہجہان کی فرمائش سے لکھا گیا تھا میری نظر سے گزرا مگر غالباً آج تک شائع نہ ہوا - اس میں کچھ شک نہیں کہ ان کے خیالات کا بیشتر حصہ اب تقویم پارینہ ہے لیکن اسلامی فلسفہ کا مورخ اس کو نظر انداز نہیں کر سکتا - سیالکوٹ میں ان کی مسجد اور تالاب اب تک ان کی یادگار ہیں مگر افسوس کہ ان کا مزار جو تالاب کے قریب واقع ہے نہایت کس مپرسی کی حالت میں اہل سیالکوٹ کی بے حسی اور مردہ دلی کا گلہ گزار ہے -"۹۷

اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہ فلسطین ، یہودیوں کا وطن ہے ، اقبال ایک بیان میں کہتے ہیں :

"بنی اسرائیل کی تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو فلسطین میں مسئلہ یہود کا تو تیرہ صدیاں ہوئیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یروشلم میں داخلہ سے قبل خاتمہ ہو چکا تھا - فلسطین سے یہودیوں کا جبری اخراج کبھی بھی عمل میں نہیں آیا بلکہ بقول پروفیسر ہوکنگ یہود اپنی مرضی اور ارادہ سے اس ملک سے باہر پھیل گئے اور ان کے مقدس صحائف کا غالب حصہ فلسطین سے باہر ہی مرتب و مدون ہوا - مسئلہ فلسطین کبھی

۹۶- مکاتیب اقبال ، حصہ اول ، ص ۳۳۶ - ۳۳۷ -

۹۷- "مقالات اقبال" ، مرتبہ سید عبد الواحد معینی ، ص ۲۱۰ - ۲۱۱ -

بھی عیسائیوں کا مسئلہ نہیں رہا ۔ زمانہ حال کے تاریخی انکشافات نے پیٹردی ہرمٹ کی ہستی ہی کو محل اشتباہ قرار دے دیا ہے ۔ اگر بالفرض یہ اعتراف بھی کرایا جائے کہ حروب صلیبیہ نے فلسطین کو عیسائیوں کا مسئلہ بنانے کی کوشش تھی تو اس کوشش کو صلاح الدین کی فتوحات نے ناکام بنا دیا ۔''۹۸

اقبال کی تحریروں اور تقریروں کے مذکورہ بالا اقتباسات میں تاریخ اسلام سے متعلق اقبال کی تقریباً سب تحریریں آ گئی ہیں اور ان سے اقبال کے فلسفہ تاریخ اور اسلامی تاریخ سے متعلق ان کے نقطہ نظر کی پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے ۔ اقبال نے ایک خط میں مثنوی اسرار و رموز کے بارے میں لکھا تھا کہ ملت اسلامیہ کا فلسفہ اس صورت میں اس سے پہلے کبھی اسلامی جماعت کے سامنے پیش نہیں کیا گیا۹۹ اگر اقبال کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے اور میرے خیال میں تسلیم نہ کیے جانے کی کوئی وجہ نہیں ، تو میں اس میں اتنا اضافہ اور کرنا چاہوں گا کہ اسلامی تاریخ کا اسلامی نقطہ نظر سے تنقیدی مطالعہ کا آغاز بھی شاید پہلی مرتبہ اقبال ہی نے کیا ۔

۹۸۔ ''مکاتیب اقبال'' ، حصہ اول ، ص ۲۰۲ - ۲۰۳ ۔

۹۹۔ ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں'' ، ص ۹ ۔

چند نئی مطبوعات

قیمت

۱۔ اقبال در راہِ مولوی (فارسی) : ڈاکٹر سید محمد اکرم — -/۴۰ روپے

۲۔ برہانِ اقبال از پروفیسر محمد منور — -/۷۵ "

۳۔ تصانیفِ اقبال : تحقیقی و توضیحی مطالعہ
از ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی — -/۷۲ "

۴۔ چہار رسالۂ شیخ الاشراق (اردو ترجمہ)
مترجمین : کمال محمد حبیب و ارشاد احمد — -/۲۵ "

فکر اقبال کا ایک اہم پہلو

مظفر حسین

فکر اقبال کا یہ پہلو خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ اس میں ملت اسلامیہ میں مروجہ مابعد الطبیعی نظریات کو گہری تنقید کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے۔ علامہ اقبال کی سب سے پہلی فلسفیانہ کاوش جس پر آپ کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی ، عجمی ما بعد الطبیعات کے جائزے پر مشتمل تھی اور اسلامی فلسفہ پر آپ کی شہرہ آفاق تصنیف خطبات میں بھی جا بجا ان ما بعد الطبیعی نظریات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے جو ان کے زمانے میں مسلمانوں میں مقبول تھے ۔ اس ضمن میں چوتھے خطبے کے ، جو انسانی انا ، اس کی آزادی و اختیار اور اس کی بقا سے بحث کرتا ہے ، یہ الفاظ خاص طور پر لائق توجہ ہیں :

Nor can the concepts of theological systems draped in the terminology of a practically '*dead metaphysics*' be of any help to those who happen to possess a different intellectual background. The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to '*rethink the whole system of Islam*' without completely breaking with the past.[1]

ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اپنے دور کے مروجہ ما بعد الطبیعی نظریات کو "مردہ" قرار دیتے تھے جس کے پیش نظر آپ نے یہ فریضہ اپنے ذمے لیا کہ اسلام کے نظام افکار کو از سر نو تشکیل دیں ۔ ان کے نزدیک مذہب کا مقصود عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی تقاضوں کو پورا کرنا ۔[۲] اس لیے جو ما بعد الطبیعات انسان کے اندر جذبۂ عمل کو مہمیز نہ کر سکے "مردہ ما بعد الطبیعات" ہی کہلائے گی ۔ چنانچہ آپ نے اپنے

۱- Lectures, p. 97 -

۲- " p. ۷ -

خطبات کو الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کا نام دیا ۔ آپ کا پورا نظام فکر در حقیقت وحدت الوجودی تصوف اور ما بعد الطبیعات کے خلاف ایک مربوط استدلال ہے ۔ ظفر احمد صدیقی کے نام ایک خط محررہ ۱۲ دسمبر ۱۹۳۶ء میں اپنے ایک معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فلسفۂ وحدت الوجود کے نظریۂ فنا کے بارے میں لکھتے ہیں :

''حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے ۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرائیت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیہ اسلام نے فنا کہا اور بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے ۔ لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے فلسفۂ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے ۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں ۔''[۳]

علامہ اقبال کے خیال میں مسلمانوں اور بالخصوص ہندی مسلمانوں کے زوال کے اسباب میں سب سے بڑا سبب فلسفہ وحدت الوجود سے جنم لینے والی ما بعد الطبیعات ہے جس کے نتیجے میں کائنات ، انسان ، خدا ، علم اور عمل کے بارے میں چند ایسے تصورات پیدا ہوئے جس سے انسان ذوقِ عمل سے محروم ہو گیا ۔ چنانچہ مسلمانوں میں جذبۂ عمل کو بیدار کرنے کے لیے علامہ نے وحدت الوجود کے مقابلے میں خودی کا فلسفہ دیا جس کے ما بعد الطبیعاتی مضمرات وحدت الوجودی ما بعد الطبیعات سے یکسر مختلف ہیں ۔ آپ نے فلسفۂ خودی کی تبلیغ کا باقاعدہ آغاز مثنوی اسرار خودی سے کیا ۔ اس کے دیباچے میں ہی اس کی غرض و غایت کی وضاحت فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) افراد و اقوام کے اخلاقی طرز عمل کا انحصار اس بات پر ہے کہ خودی کے بارے میں ان کا نظریہ کیا ہے ، یعنی وہ اسے فریب تخیل

۳۔ ''انوار اقبال'' ، اقبال اکادمی پاکستان ، ص ۲۱۸ ۔

سمجھتے ہیں یا ایک لازوال حقیقت ۔[۴]

(۲) اسلام عمل کے لیے اس لیے زبردست تحریک ثابت ہوا کہ اس میں خودی کو ایک ایسی مخلوق ہستی متصور کیا گیا جو عمل کے ذریعے لازوال بن سکتی ہے ۔[۵]

(۳) ذوق عمل سے مسلمانوں کی محرومی کا سب سے بڑا سبب وحدت الوجود کا نظریہ بنا جس کے تحت خودی کو فریب تخیل گردانا گیا اور مسلمان فلاسفہ و صوفیہ نے اس نظریے کو عوام میں پھیلا دیا ۔[۶]

(۴) وحدت الوجود کی تردید میں علامہ اقبال نے خودی کے اثبات، استحکام اور توسیع کا فلسفہ دیا جس کا مقصد عمل کے لیے تحریک پیدا کرنا ہے ۔ اس نظریے کے تحت حیات بعد الموت کے بارے میں ایک مخصوص نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے ۔[۷]

''اسرار خودی'' کی اشاعت کے بعد جب وحدت الوجودی صوفیہ کی طرف سے بھرپور مخالفت شروع ہوئی تو علامہ اقبال نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ تصوف کی ایک تاریخ مرتب کریں ۔ چنانچہ خان محمد نیاز الدین خاں کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۱۳ فروری ۱۹۱۶ء میں اس کتاب کے دو باب لکھے جانے کا ذکر بھی کیا ہے ۔ اس خط میں وہ لکھتے ہیں :

''تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابل قدر ہے کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے ۔ فلسفہ کا حصہ محض بیکار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیم قرآن کے مخالف ۔ اس فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکال غیبی کے مشاہدے کی طرف کر دی اور ان کا نصب العین محض غیبی اشکال کا مشاہدہ بن گیا ۔ حالانکہ اسلامی نقطہ خیال سے تزکیہ نفس کا مقصد محض ازدیاد یقین و استقامت ہے ۔''[۸]

اس زمانے میں آپ کا ایک مضمون "علم ظاہر و علم باطن" ...

۴۔ ''مقالات اقبال'' مرتبہ عبدالواحد معینی، ص ۱۵۳ ۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۵۴ ۔

۶۔ ایضاً، ص ۱۵۵ ۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۵۳ ۔

۸۔ ''مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خاں''، ص ۲ ۔

عنوان سے اخبار "وکیل" امرتسر کے ۲۸ جون ۱۹۱۶ء کے پرچے میں شائع ہوا جس میں آپ نے بڑے پر زور دلائل سے اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے کہ معرفت علم سے کوئی بلند تر چیز ہے - وہ فرماتے ہیں :

"صوفیہ کے ایک گروہ کے نزدیک علم باطن یا معرفت ایک مرتب و منظم دستور العمل ہے جو شریعت اسلامیہ سے مختلف ہے اور جس کی تعلیم رسول اللہ نے اپنے بعض صحابہ کو دی اور بعض کو نہ دی - یہ علم حضرت علیؓ سے خواجہ حسن بصری کو پہنچا اور ان سے سلاسل تصوف کی وساطت سے سینہ بہ سینہ امت مرحومہ کی آئندہ نسلوں کو منتقل ہوا - اس دستورالعمل کی پابندی سے سالک کو حقائق کا مشاہدہ ہو جاتا ہے جس کا انتہائی کمال اس امر کا عرفان ہے کہ خارجی اشیا بہ اعتبار تعین کے غیر خدا ہیں اور با اعتبار ذات کے عین خدا - اور جو تفریق ان اشیا میں نظر آتی ہے وہ ہماری قوت واہمہ کا تصرف ہے ؛ یعنی موجود فی الخارج کی کثرت محض فریب نظر ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں "مایا" ہے - (علامہ اقبال کے نزدیک) علم ظاہر اور علم باطن کا یہ امتیاز اور معرفت کو علم پر ترجیح دینا مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی رہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے علوم حسیہ عقلیہ کی ناسخ ہے - جن کی وساطت سے انسان نظام عالم کے قوائے کو مسخر کرکے اس زمان و مکان کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے - قرآن کے الفاظ میں یہ وہ رہبانیت ہے جسے عیسائیوں نے ایجاد کیا تھا -"[۹]

وحدت الوجودی ما بعد الطبیعات کی بنیاد ہی چونکہ عالم خارجی کی نفی پر ہے اس لیے اس میں سائنسی علوم کی نشو و نما کا سوال ہی باقی نہیں رہتا اور تسخیر ماحول کے لیے ، جو معاشرے کی نشو و نما کی ایک ناگزیر شرط ہے ، غیر ضروری ہو جاتی ہے کہ ماحول کی حیثیت ایک وہم باطل سے زیادہ نہیں رہتی جبکہ علامہ اقبال کو اس بات پر اصرار ہے کہ قرآنی تعلیمات کی رو سے خدا اور کائنات کے درمیان خالق اور مخلوق کا رشتہ ہے اور ان کے درمیان مغائرت کلی ہے - کائنات کو اللہ تعالیٰ کی تخلیق اور اس کی نشانیوں کی حیثیت جاننے سے ان پر غور و فکر لازم آتا ہے جو سائنس کی تخلیق کا موجب بنتا ہے -

---

۹- "انوار اقبال" ، ص ۲۶۹ -

علامہ اقبال نے اسلام کے عقیدۂ توحید اور وحدت الوجود کے فرق کو بھی خوبصورتی سے واضح کیا ، وہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں اصطلاحیں ہم معنی اور مترادف نہیں ہیں ۔ توحید کا مفہوم مذہبی ہے جو پیغمبر آخر الزماں کے لائے ہوئے پیغام اور پروگرام کی تصدیق سے عبارت ہے اور حصول نصب العین کی شرط کے طور پر اسے ماننا ناگزیر ہے ۔ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اس کائنات میں اللہ تعالیٰ کی ایک ذات ، اس کا ایک نظام اور اسی کی طاقت متصرف ہے اور اس میں غیر اللہ کا کسی قسم کا تصرف ماننا اسلام کی زبان میں شرک کہلاتا ہے ۔ جبکہ وحدت الوجود کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے اور اس کی ضد کثرت ہے ۔[۱۰] چونکہ صوفیہ نے مذہب اور فلسفہ کے دو مختلف مسائل کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے انھیں یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید (یعنی وحدت الوجود) کو ثابت کرنے کا کوئی ایسا طریقہ دریافت کیا جائے جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ چنانچہ انھوں نے کثرت کو وحدت ثابت کرنے کے تعینات و ظہور کی اصطلاحیں وضع کیں جن کی رو سے بندے اور خدا کے درمیان جزو اور کل یا قطرہ و دریا کی نسبت پائی جاتی ہے اور قطرے کا کمال یہ ہے کہ دریا میں گم ہوکر اپنا وجود فنا کردے ۔ لیکن علامہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی رو سے بندے اور خدا کے درمیان عبد اور معبود کا رشتہ پایا جاتا ہے اور خودی کی متناہیت انسان کی بد بختی کی دلیل نہیں جس سے نجات حاصل کرنے کی فکر کی جائے بلکہ عمل کے ذریعے اسے لازوال بنانے کی کوشش کرنی چاہیے ۔[۱۱] تاکہ قطرہ میں دریا کے سے خواص پیدا ہو جائیں ۔ فلسفہ وحدت الوجود میں ہجر و وصال کے قصے ہیں لیکن فلسفہ خودی میں حصول رضا کی تمنا

از جدائی گرچہ جاں آید بہ لب وصل ِ او کم جو رضائے او طلب[۱۲]

خودی کا جوہر خود شعوری ہے اس لیے روحانی تربیت کا طریقہ محو و سکر نہیں ۔[۱۳] یعنی ہنگامہ ہائے حیات میں پوری طرح حصہ

۱۰۔ ''اوراق گم گشتہ'' ، ص ۷۵ ۔

۱۱۔ "Lectures, p. ۱۷۷" ۔

۱۲۔ کلیات اقبال ، فارسی ، ص ۸۲۷ ۔

۱۳۔ ''انوار اقبال'' ، ص ۱۸۳ ۔

لیتے ہوئے اپنی سیرت و کردار کو صبغۃ اللہ (اللہ کے رنگ) میں رنگ لیـ
اس کے برعکس وحدت الوجود کی رو سے اس دنیا میں خیر و شر
آویزش و بیکار محض ایک واہمہ ہے اور اس دنیا میں جو کچھ بھی ہو
ہے وہ سب یار کا جلوہ ہے اور انسان کی کوششیں ہیچ اور بے حقیـ
ہیں ۔ اس لیے ایک انفعالی انداز میں زندگی گزارنا اور اپنے اوپر احوالـ
کیفیات طاری کرکے دنیا سے بے تعلق ہو جانا ہی انسان کا روحانی کـ
ہے ۔ لیکن فلسفہ خودی کی رو سے باطل کے ابطال اور شر کو مٹانے .
ہی سیرت انسانی پختہ ہوتی اور اپنے کمال کو پہنچتی ہے اس لیے انسـ
کو ایک با اختیار ہستی کی حیثیت سے اس دنیا کو اس نصب العین .
حصول کے لیے جد و جہد کرتے رہنا چاہیے تا آنکہ وہ حاصل ہو جائے
دوسرے الفاظ میں وحدت الوجود میں رضا بالقضا پر تکیہ ہے جبـ
فلسفہ خودی میں تقدیر کو بدلنے اور دعا کے موثر اور قبول ہونے
اصرار ہے ۔

غرض یہ کہ علامہ اقبال کے فلسفہ خودی کے تحت جو ما بعد الطبیعا
نظام تشکیل پاتا ہے اس کے تمام تصورات و مقولات مسئلہ وحدت الوجو
کے خلاف ایک مربوط استدلال مہیا کرتے ہیں ۔

خلاصہ

فلسفہ خودی کے تحت جو ما بعد الطبیعاتی نظام تشکیل پاتا ہے اس
کے تمام تصورات و مقولات فلسفہ وحدت الوجود کے خلاف ایک مربو
استدلال مہیا کرتے ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل موازنہ سے ظاہر ہے ۔

فلسفہ خودی	فلسفہ وحدت الوجود
(۱) بنیادی مسائل توحید اور شرک ہیں جو انسان کی عملی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں ۔	(۱) بنیادی مسائل وحدت و کثرت ہیں جو انسانی عقل کی جستجو سے تعلق رکھتے ہیں ۔
(۲) حالت صحو پر اصرار ہے ۔	(۲) حالت سکر کو کمال سمجھا جاتا ہے ۔

(۳) انسان بندگی پر راضی ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضا و قرب کا طالب ہے۔ ہجر میں لذت طلب اور درد و سوز و آرزو مندی ہے۔

(۳) فراق کی بجائے وصال کو کمال سمجھا جاتا ہے جو مرگ آرزو اور سکون سے عبارت ہے۔

(۴) اجابت دعا میں یقین ہے جو نصب العین اور اس کے حصول کے لیے کوشش اور عمل کو مقتضی ہے۔

(۴) ہر امر کو تکوینی جان کر راضی بہ رضا رہنا ہی صحیح سمجھا جاتا ہے۔

(۵) محسوسات کا علم خدا شناسی کا ایک ذریعہ سمجھا جاتا ہے جس کے ذریعے ماحول اور فطرت کی تسخیر ممکن ہے۔ لہذا سائنس اور ٹکنالوجی کی تخلیق ضروری ہے۔

(۵) محسوسات کے علم کا انکار ہے۔ علم کے مقابلے میں معرفت پر زور ہے جس کا طریقہ ''چشم بند و گوش بند و لب بہ بند'' بتایا جاتا ہے۔ لہذا رہبانیت منتہائے کمال ہے۔

(۶) ارادی تصوف (Voluntarist Mysticism) اور تصوف عبدیت (Mysticism of Personality) معرض وجود میں آتے ہیں۔

(۶) فلسفیانہ تصوف (Philosophical Mysticism) اور تصوف ابدیت (Mysticism of Eternity) معرض وجود میں آتے ہیں۔

(۷) بقائے دوام (Personal Immortality) کے لیے جد و جہد لازم ہے۔

(۷) بقائے دوام (Personality) استحقاق ہے جس طرح قطرے کا دریا میں گم ہو جانا۔

ع دریا سے یہ قطرہ نکلا تھا
دریا میں جا کے ڈوب گیا

(۸) اس ما بعد الطبیعاتی نظام کی بنیاد پر ایک نصب العینی

(۸) اس ما بعد الطبیعاتی نظام کی بنیاد پر ایک تصوراتی

کلچر (Idealistic Culture)
معرض وجود میں آتی ہے
جس میں حسنات دنیا اور
حسنات آخرت دونوں کی
طلب کی جاتی ہے ۔

کلچر (Idealistic Culture)
معرض وجود میں آتی ہے ۔
صرف آخرت طلبی ہی
منتہائے مقصود ہے ۔

علامہ اقبال اور حضرت بلالؓ

صدیق جاوید

(۱)

علامہ اقبال اپنی شاعری کے پہلے دور (۱۹۰۱ء — ۱۹۰۵ء) کے دوران جن شخصیات سے متاثر ہوئے اور علامہ نے ان میں سے جن کو اس دور کی نظموں میں ، براہِ راست خراجِ تحسین پیش کیا یا جن سے بالواسطہ اپنی عقیدت و محبت کا اظہار کیا ان میں مرزا غالب ، سرسید ، آرنلڈ ، حضرت بلالؓ داغ اور حضرت نظام الدین اولیاء شامل ہیں ۔ ''التجائے مسافر'' میں حضرت نظام الدین اولیاء سے اظہارِ عقیدت کے علاوہ اپنے والدین ، اُستاد ، میر حسن اور بڑے بھائی کا بڑی محبت اور احسان مندی سے ذکر کیا ہے ۔ متذکرہ چھ نظموں میں غالب ، سرسید کی لوح تربت ، اور بلالؓ کے سوا باقی تین نظمیں اقبال کے ذاتی اور جذباتی تعلق کے حوالے سے پہچانی جاتی ہیں ۔ غالب اور ''سرسید کی لوح تربت'' کے عنوان سے نظمیں اپنے خاص حوالوں کی بنا پر بہت اہم نظمیں ہیں مگر اس دور کی جس نظم کو اقبال کی روحانی ، جذباتی اور فکری اساس قرار دیا جا سکتا ہے ، وہ حضرت بلالؓ پر ہے ۔ جو سب سے پہلے ستمبر ۱۹۰۴ء کے مخزن میں شائع ہوئی اور سولہ اشعار پر مشتمل تھی ۔ بانگِ درا کی اشاعت کے وقت اس میں سے تین شعر حذف کر دیے گئے ۔

راقم الحروف کے ناقص علم کے مطابق اُردو میں حضرت بلالؓ پر نظم لکھنے کی اولیت کا شرف علامہ اقبال ہی کو حاصل ہے ۔ دوسرا اُردو شاعر جس نے حضرت بلالؓ کے حوالے سے نظم کہی وہ مولانا شبلی ہیں ۔ انھوں نے ''مساواتِ اسلام'' کے عنوان سے حضرت بلالؓ کی زندگی کے ایک واقعہ کو نظم کیا ہے ۔ بہرحال اس نظم کا موضوع حضرت بلالؓ کی سیرت و کردار اُجاگر کرنا نہیں بلکہ ایک تاریخی مثال اور واقعہ سے

اسلام کے مدنی و معاشرتی اور اخلاقی نظام میں مساوات کی قدر نمایاں طور پر دکھانا مقصود ہے ۔ مولانا شبلی کی یہ نظم ان کی اُردو نظموں کے چوتھے دور سے تعلق رکھتی ہے ۔ بقول سید سلیمان ندوی :

''یہ دور ۱۹۰۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۱۴ء تک یعنی ان کی وفات تک قائم رہا'' ۔[1]

(۲)

یہاں فارسی کے تین جلیل القدر شعرا کے ہاں حضرت بلالؓ کے ذکر کا ضمناً بیان شاید علمی دلچسپی کا باعث ہو ۔ فرید الدین عطار نے منطق الطیر میں ''در نعت سید المرسلین و خاتم النبینؐ'' کے ذیل حضرت بلالؓ کے حوالے سے یہ دو شعر لکھے ہیں :

در شدن گفتی ارحنا یا بلالؓ   تا برون آیم ازیں ضیق خیال

- - - - - - - - - - - - - - - -

باز در معراج شمع ذوالجلال   مے شنود آواز نعلین بلال[2]

نیز عطار نے ''حکایت بلالؓ'' کے عنوان کے تحت مندرجہ ذیل سات شعر قلمبند کیے ہیں :

خورد بر یک جائگہ روزے بلالؓ
بر تن باریک صد چوب و دوال
خون روان شد زو ز چوب بیعدد
ہمچنان از دل احد مے گفت احد
گر شود در پائے خارے ناگہت
حبّ و بغض آنجا نماند در رہت
آنکہ او در دست خارے مبتلاست
زو تصرف در چنان قومے خطاست

۱۔ ''کلیات شبلی اُردو'' ، داتا پبلشرز ، لاہور ، ص ۴۲ ۔

۲۔ ''منطق الطیر'' شائع کردہ ایم فرمان علی بک سیلر پبلشر ، موہن لال روڈ ، لاہور ۔

ـ چون چنان بودند ایشان تو چنیں
چند خواہی بود حیران تو چنیں
از زبان تو صحابہ خستہ اند
وز زبان بت پرستان رستہ اند
در فضولی بے کنی دیوان سیاہ
گوئے بردی گر زبان داری نگاہ[۳]

مولانا رومی نے مثنوی مولوی معنوی کے دفتر ششم میں حضرت بلال رض کو ان کے کافر آقا کی ناقابل برداشت ایذا رسانی اور اس حالت میں بھی حضرت بلال رض کی احد احد کی پکار اور رسول اکرم ص سے والہانہ عشق کی کیفیات کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے ـ[۴]

حضرت بلال رض کا ذکر حافظ شیرازی کے مندرجہ ذیل مشہور شعر میں یوں آیا ہے :

حسن ز بصرہ بلال از حبش صہیب از روم
ز خاک مکہ ابوجہل ایں چہ بوالعجبی ست

(۳)

سید عابد علی عابد نے ''تلمیحات اقبال'' میں حضرت بلال رض کے سات سطری تعارف کے بعد لکھا ہے :

''ادبی روایت میں رسول پاک کے سلسلے میں جب بلال رض کا نام آتا ہے تو عقیدت ، شیفتگی اور محبت کی معراج ملحوظ ہوتی ہے ـ علامہ مرحوم کی نظم میں بھی یہی پہلو خاص طور پر پیش نظر ہے ـ''[۵]

اقبال کے دور اول کے جائزہ نگاروں کی نظر سید عابد علی عابد کے

۳ـ منطق الطیر شائع کردہ ایم فرمان علی لاہور ، ص ۳۷ ، ۳۸ ـ
۴ـ مثنوی مولوی معنوی دفتر ششم ، ناشر حامد اینڈ کمپنی ، لاہور ، ص ۱۰۰ تا ۱۲۰ ـ
۵ـ تلمیحات اقبال ، یکے از مطبوعات بزم اقبال لاہور ۱۹۵۹ء ، ص ۱۰ ـ

متذکرہ پہلو پر نہیں گئی ۔ اقبالیات کی تاریخ میں غالباً عزیز احمد پہلے اقبال شناس ہیں ۔ جنھوں نے اس پہلو پر توجہ دی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ حضرت بلالؓ کے متعلق جو نظم انھوں (اقبال) نے پہلے دور میں لکھی ہے ۔ اس میں عشقِ رسول کے اس گہرے جذبے کی جھلک ہے جو ان کی ذاتی وارداتوں میں شاید سب سے زیادہ پُر اثر ہے ۔"[۶]

سید نذیر نیازی مرحوم نے بھی اس نظم پر عشقِ رسولؐ کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے ۔ ان کے نزدیک حضرت بلالؓ کے ساتھ اقبال نے اپنے آپ کو (Identify) کر لیا تھا ۔ وہ رقم طراز ہیں :

"۔ ۔ ۔ ۔ ۱۹۰۴ء میں اُنھوں نے بلالؓ کے عنوان سے ایک نظم لکھی جس میں کس لگن اور تڑپ سے کہا ہے :

ع تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی

کاش وہ خود بلالؓ ہوتے ، بارگاہ نبوی میں حاضر رہتے ، صبح و شام دولت دیدار میسر آتی :

خوشا وہ دیس کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ روز کہ دیدار عام تھا اس کا[۷]

اقبال اور عشقِ رسول کے موضوع پر کتب اور مقالات کے مؤلفین اقبال کی نظم بلالؓ میں عشقِ رسولؐ کی والہانہ کیفیت کی خاطر خواہ تحسین نہیں کر سکے ۔ مثلاً سید محمد عبدالرشید فاضل "اقبال اور عشقِ رسالت مآب (صلی اللہ علیہ وسلم) میں عشقِ رسولؐ کے باب میں اقبال پر مختلف اثرات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"غرضیکہ والدین کی تربیت ، اُستاد کی تعلیم اور ماحول کے اثر نے اقبال کو اسلام اور پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا عاشق بنا دیا اور غالب ، حالی اور دوسرے شعرا کے نعتیہ کلام نے اس آگ کو اور تیز کر دیا مگر اُس وقت تک اُن کا عشق بھی اعتقادی تھا اور نعت گوئی کا انداز تقریباً دوسرے نعت گو شعرا جیسا ہی تھا ۔ مثلاً اپنی

۶۔ "اقبال نئی تشکیل" ، گلوب پبلشرز لاہور ، ص ۴۳ ۔

۷۔ "دانائے راز" ، شائع کردہ اقبال اکادمی ، لاہور ۱۹۷۹ء ، ص ۲۴۵ ۔

نظم "بلالؓ" میں لکھتے ہیں :

گری وہ برق تری جانِ ناشکیبا پر
کہ خندہ زن تری ظلمت تھی دستِ موسٰی پر
ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری
کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری
اذاں ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی
نماز اس کے نظارہ کا اک بہانہ بنی
خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اُس کا[8]

اپنی اسی کتاب میں فاضل صاحب نے بانگِ درا حصہ سوم ، ص ۲۷۲ پر اقبال کی "بلالؓ" ہی کے عنوان سے دوسری نظم کے مطالب بیان کرنے کے بعد نظم نقل کر دینے پر اکتفا کر لیا ہے ۔

معروف اقبال شناس محمد طاہر فاروقی مرحوم نے "اقبال اور محبتِ رسولؐ" کے نام سے اقبال صدی کے موقع پر کتاب تصنیف کی ۔ ان کا انداز بھی یہی ہے ۔ انھوں نے بانگِ درا حصہ اول اور حصہ سوم کی بلالؓ پر دونوں نظموں کا ملخص بیان کرتے ہوئے مکمل نظمیں درج کر دی ہیں ۔

(۴)

سوال یہ ہے کہ کیا حضرت بلالؓ پر یہ نظمیں ، اور خصوصاً پہلی نظم ، اقبال کے کسی عارضی یا روایتی تاثر کا نتیجہ ہے ؟ خود نظم میں موجود جوش ، جذبہ ، تڑپ اور حسرت کی کیفیات اور وجد آفریں اسلوب کے اندر اس سوال کا جواب نفی میں موجود ہے ۔ کلام اقبال اور مکاتیبِ اقبال میں حضرت بلالؓ سے متعلق دوسرے حوالوں (جن کا اس مضمون کے پانچویں حصے میں جائزہ لیا جا رہا ہے) کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت بلالؓ کا اقبال کی روحانی ، جذباتی اور فکری شخصیت پر گہرا اثر تھا ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "تخلیقی محرک

۸۔ "اقبال اور عشق رسالت مآبؐ" ، ناشر : نشریات علم و ادب کراچی ، ص ۱۹ ، ۲۰ ۔

اس قدر متنوع ہوتے ہیں کہ ان کا نفسیاتی تجزیہ ممکن نہیں ۔"[9]

یہ رائے بڑی روقیع ہے ۔ اس کی روشنی میں ہم جب نظم بلال رض کے تخلیقی محرک کا سراغ لگاتے ہیں تو بلا تامل اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کی رسول ِ کریم ص سے عقیدت ، محبت اور عشق اس نظم کا اولیں محرک ہے اور اقبال کی جگہ اگر کوئی دوسرا شاعر ہوتا تو شاید بات اس سے آگے نہ بڑھتی مگر اقبال کے فکری ارتقا کے مطالعہ میں عشق رسول ص کے علاوہ اس نظم کے ایک سے زیادہ سیاق و سباق موجود ہیں ۔ عزیز احمد اقبال کی وطن پرستی کے رجحان میں تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب کے دوسرے باب "اسلامی شاعری کا دور" میں لکھتے ہیں : " ۔ ۔ ۔ ۔ جو تبدیلی ہوئی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے قومی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری کو اپنا خاص موضوع بنایا ۔ اسلام کی شاعری تو اُن کے کلام میں پہلے (اس کی ایک مثال کے طور پر بلال رض کے متعلق نظم کا حوالہ دے چکے ہیں)* بھی شامل تھی ۔ اصلی تبدیلی یہ ہے کہ انھوں نے سیاست کو وطن سے علیحدہ کر کے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا ۔ یہ تبدیلی بڑی اہم تھی ۔ ۔ ۔ ۔ "[10]

اسی طرح ڈاکٹر عبدالحمید مرحوم نے اس نظم کو جذباتی سطح اور واقعاتی حیثیت سے الگ کر کے دیکھا ہے ۔ وہ اپنی تصنیف "اقبال بحیثیت مفکر ِ پاکستان" میں لکھتے ہیں :

"ان تمام (یعنی قوم پرستی ، وطنیت وغیرہ) باتوں کے باوجود ۱۹۰۵ء سے پہلے کے اقبال کی روحانی تشکیل میں اسلامی عنصر بدرجہا زیادہ غالب ہے ، اس بات پر ضرور اظہار ِ افسوس کرتے ہیں کہ برہمن نے "اپنوں سے بیر رکھنا" بتوں سے سیکھا ہے اور اگر اہل ِ وطن نے آئندہ کی فکر نہ کی تو ان کی بربادی یقینی ہے لیکن وہ ہندوستانی قومیت کی بجائے اسلام کی مستقل قومیت کے کہیں زیادہ قائل ہیں ۔ "سرسید کی لوح تربت" کے عنوان سے جو نظم لکھی گئی ، اس میں واضح طور پر اس

۹- "روح اقبال" ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی طبع چہارم ۱۹۵۴ء ، ص ۱۲۲ ۔

۱۰- "اقبال نئی تشکیل" ، ص ۴۴ ۔ * اس حوالہ کے لیے بھی "اقبال نئی تشکیل" ، ص ۴۷ بھی دیکھیے ۔

بات کا ذکر ہے کہ تعلیم دین کے ساتھ ترک دنیا لازم نہیں ۔ اگر فرقہ بندی کو ہوا دی گئی تو ایک ہنگامہ محشر برپا ہوگا ۔ قوت فرماں روا کے سامنے بے باکی سے کام لینا ''بندۂ مومن'' کا شیوہ ہے ۔ کیونکہ اس کا دل بیم و ریا سے پاک ہوتا ہے ۔ ''تصویر درد'' میں ملے جلے تصورات ہیں ۔ ہندی قومیت اور مسلم قومیت دونوں کے ۔ ۔ ۔ ۔

ان مباحث کو اقبال نے بار بار اپنی بعد کی تصانیف میں اٹھایا ہے اور کم و بیش ہر جگہ نہایت اچھوتا اور لطیف پیرایۂ زبان اختیار کیا ہے ۔ اس حصہ میں حضرت بلالؓ پر جو نظم ملتی ہے ان کے اسلامی احساس میں (جو بند میں قوی سے قوی تر ہوتا چلا گیا تھا) ڈوبی ہوئی ہے ۔ فرماتے ہیں :

مدینہ تیری نگاہوں کا نور تھا گویا
ترے لیے تو یہ صحرا ہی طور تھا گویا
ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری
کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری''[۱۱]

(۵)

پچھلے صفحات میں اقبال شناسوں کی آرا کی روشنی میں اقبال کی نظم بلالؓ کا عشق رسول کے حوالے سے اور حب وطن یا وطن پرستی کے دور میں اسلامی احساس پائے جانے کے سیاق و سباق میں جائزہ لیا جا چکا ہے ۔ ہمارے نزدیک اس نظم کا ایک اور اہم سیاق و سباق بھی ہے ۔ اس پر گفتگو کرنے سے پیشتر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختلف ادوار میں کلام اقبال اور مکاتیب اقبال میں حضرت بلالؓ کے تذکرہ پر مبنی ایک خاکہ یہاں پیش کر دیا جائے ۔ شاید اس سے ہمارے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں مدد مل سکے ۔

تاریخ اسلام کے دور اول کا یوں تو ہر باب کسی نہ کسی اعتبار سے درخشاں اور تابناک ہے مگر حضرت بلالؓ کی زندگی کے ولولہ انگیز واقعات ایمانی جوش و جذبہ کو بہت متاثر کرتے ہیں ۔ خصوصاً حضرت بلال

۱۱۔ ''اقبال بحیثیت مفکر پاکستان'' شائع کردہ اقبال اکادمی لاہور ص ۹۴ ، ۹۵ ۔

عرب کی تپتی ہوئی ریت پر لٹایا جانا اور ان کے سینے پر بھاری پتھر
رکھا جانا اور اس حالت میں بھی ان کی احد احد کی پکار ، ایک عاشقانہ
اور والہانہ کیفیت کی مظہر ہے ۔ یہ واقعہ اثر اور دل‌گدازی کا ایسا جادو
رکھتا ہے کہ جو بھی ایک بار اس واقعہ کو پڑھتا یا سنتا ہے ، اسے کبھی
فراموش نہیں کر سکتا ۔ اقبال ہمیشہ سے انقلاب آفریں اور مثالی افراد اور
شخصیات کا تصور رکھتے تھے ۔ شاید اقبال بچپن سے حضرت بلالؓ کی
شخصیت کے سحر میں گرفتار ہوں مگر ان کے تاثر کا پبلک اظہار
۱۹۰۵ء میں ہوا جب اُنھوں نے مخزن میں حضرت بلالؓ کے عنوان سے
نظم لکھی :

چمک اُٹھا جو ستارہ ترے مقدر کا
حبش سے تجھ کو اُٹھا کر حجاز میں لایا
ہوئی اسی سے ترے غمکدے کی آبادی
تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی
وہ آستاں نہ چھٹا تجھ سے ایک دم کے لیے
کسی کے شوق میں تو نے مزے ستم کے لیے
جفا جو عشق میں ہوتی ہے وہ جفا ہی نہیں
ستم نہ ہو تو محبت میں کچھ مزا ہی نہیں
نظر تھی صورتِ سلمانؓ ادا شناس تری
شرابِ دید سے بڑھتی تھی اور پیاس تری
تجھے نظارے کا مثلِ کلیمؑ سودا تھا
اویسؓ طاقتِ دیدار کو ترستا تھا
مدینہ تیری نگاہوں کا نور تھا گویا
ترے لیے تو یہ صحرا ہی طور تھا گویا
تری نظر کو رہی دید میں بھی حسرتِ دید
خنک دلے کہ تپید و دمے نیاسائید
گری وہ برق تری جانِ ناشکیبا پر
کہ خندہ زن تری ظلمت تھی دستِ موسیٰؑ پر
تپش ز شعلہ گرفتند و بر دلِ تو زدند
چہ برقِ جلوہ بخاشاکِ حاصلِ تو زدند

ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری
کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری
اذاں ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی
نماز اس کے نظارے کا اک بہانہ بنی
خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اس کا!
خوشا وہ دور کہ دیدار عام تھا اس کا!

اقبال پر جب رسولِ اکرم کی محبت غالب آتی ہے تو عشقِ رسولؐ کی اس کیفیت میں حضرت بلالؓ سے نسبت موجود ہوتی ہے - ۱۹۰۵ء میں اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے عازم انگلستان ہوئے - بحری سفر کے دوران جہاز سے مولوی انشا اللہ خان ایڈیٹر "اخبار وطن" لاہور کے نام ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء کو عدن سے ایک طویل خط کے آخر میں لکھتے ہیں :

"- - - اب ساحل قریب آتا جاتا ہے اور چند گھنٹوں میں ہمارا جہاز عدن جا پہنچے گا - ساحلِ عرب کے تصور نے جو ذوق و شوق اس وقت دل میں پیدا کر دیا ہے ، اس کی داستان کیا عرض کروں بس دل یہی چاہتا ہے کہ زیارت سے اپنی آنکھوں کو منور کروں - - - اے عرب کی مقدس سرزمین ! - - - کاش میرے بدکردار جسم کی خاک تیرے ریت کے ذروں میں مل کر تیرے بیابانوں میں اڑتی پھرے اور یہی آوارگی میری زندگی کے تاریک دنوں کا کفارہ ہو ! کاش میں تیرے صحراؤں میں لٹ جاؤں اور دنیا کے تمام سامانوں سے آزاد ہو کر تیری تیز دھوپ میں جلتا ہوا اور پاؤں کے آبلوں کی پروا نہ کرتا ہوا ، اس پاک سرزمین میں جا پہنچوں جہاں کی گلیوں میں اذان بلالؓ کی عاشقانہ آواز گونجتی تھی -"[۱۲]

انجمن حمایت اسلام کے جلسہ منعقدہ اپریل ۱۹۱۱ء میں اقبال نے مشہور نظم شکوہ پڑھی تھی اور اس کے بیشتر بندوں میں استفسار کا انداز ہے - اس نظم کے اکیسویں بند میں بھی یہی انداز ہے - اس بند کے آخری شعر میں حضرت بلالؓ کا ذکر تاریخی سیاق و سباق میں کیا ہے یعنی حوصلہ شکن حالات میں بھی مسلمانوں کی دین کے معاملے میں استقامت کا

۱۲- "مطالعہ اقبال" ، مرتبہ گوہر نوشاہی بزمِ اقبال لاہور ، جون ۱۹۷۱ء ، ص ۳۸۲ ، ۳۸۳ -

اظہار کیا ہے ۔ اس بند میں بھی پہلی نظم کی طرح حضرت بلالؓ کے ساتھ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت اویس قرنیؓ کا ذکر ہے ۔ شاعر خدا سے سوال کرتا ہے :

تجھ کو چھوڑا کہ رسولِ عربی کو چھوڑا ؟
بت گری پیشہ کیا ؟ بت شکنی کو چھوڑا ؟
عشق کو ، عشق کی آشفتہ سری کو چھوڑا ؟
رسمِ سلمانؓ و اویس قرنیؓ کو چھوڑا ؟
آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں
زندگی مثلِ بلالِ حبشیؓ رکھتے ہیں

علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم ''جوابِ شکوہ'' ۱۹۱۳ء میں بیرون موچی دروازہ کے ایک جلسہ عام میں پڑھی تھی ۔ اس کے سولھویں بند میں روح بلالی کی ترکیب تلمیح کے ساتھ صدقِ دلی اور جوش و جذبہ ایمانی کی علامت بن جاتی ہے ۔ یہاں محولہ بند ملاحظہ فرمائیے :

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی
برق طبعی نہ رہی ، شعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسمِ اذاں ، روحِ بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا ، تلقینِ غزالی نہ رہی
مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے
یعنی وہ صاحبِ اوصافِ حجازی نہ رہے

جوابِ شکوہ ہی کے پینتیسویں بند میں براعظم افریقہ کے مسلمانوں کی ایمانی حرارت اور رسول اللہؐ سے عشق کی کیفیت بیان کی گئی ہے اور براعظم افریقہ کی پُرجوش اور جاں نثار مسلم آبادی کو بلالی دنیا قرار دیا گیا ہے ۔ یہ بند ملاحظہ فرمائیے :

مردمِ چشمِ زمین ، یعنی وہ کالی دنیا
وہ تمہارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیٔ مہر کی پروردہ ، ہلالی دنیا
عشق والے جسے کہتے ہیں بلالی دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح
غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح

اسرار خودی کا آخری باب 'دعا' کے عنوان سے ہے اقبال خدا کے حضور دعا کرتے ہوئے چھٹے شعر میں کہتے ہیں :

از تہی دستان رخ زیبا مپوش   عشق سلمان و بلال ارزاں فروش

اقبال ، بلالؓ پر اپنی پہلی نظم لکھنے کے تقریباً تیرہ سال بعد خان محمد نیاز الدین خان کے نام ۲ مارچ ۱۹۱۷ء کو اپنے ایک مکتوب میں اس نظم کا آخری شعر دہرانے سے پہلے لکھتے ہیں :

"میں لاہور کے ہجوم میں رہتا ہوں مگر زندگی تنہائی کی بسر کرتا ہوں ۔ مشاغل ضروری سے فارغ ہوا تو قرآن یا عالم تخیل میں قرون اولیٰ کی سیر ۔ مگر خیال کیجیے جس زمانے کا تخیل اس قدر حسین و جمیل و روح افزا ہے ، وہ زمانہ خود کیسا ہوگا :

خوشا وہ عہد کہ یثرب مقام تھا اس کا
خوشا وہ روز کہ دیدار عام تھا اس کا[۱۳]

مثنوی کا دوسرا حصہ جس کا نام "رموز بیخودی" ہوگا ۔ انشاءاللہ اس سال کے ختم ہونے سے پیشتر ختم ہو جائے گا ۔"[۱۴]

علامہ اقبال ، خان محمد نیاز الدین خان کے استفسار کے جواب میں ۲۱ مارچ ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ جو شعر میں نے کسی پہلے خط میں لکھا تھا وہ ایک نظم ، جو کئی سال ہوئے میں نے عشق بلال پر لکھی تھی ، آخری شعر ہے ۔ باقی اشعار ذہن میں محفوظ نہیں رہے مخزن کے پرانے نمبر اگر آپ کے پاس ہیں تو ان میں مل جائے گی ، میں بھی تلاش کروں گا ۔ مل گئی تو حاضر

۱۳۔ "بانگ درا" میں "وہ عہد" اور "وہ روز" کی بجائے "وہ وقت" اور "وہ دور" کے الفاظ ہیں ۔ دیکھیے بانگ درا ، ص ۹۷ ۔ مخزن ستمبر ۱۹۰۴ء میں "وہ وقت" اور "وہ روز" کے الفاظ ملتے ہیں ۔ زیر نظر مضمون کا حوالہ نمبر ۶ بھی ملاحظہ کیجیے ۔ "باقیات اقبال" ، بار سوم ۱۹۷۸ء میں اس فرق یا تغیر کی صراحت موجود نہیں ۔

۱۴۔ "مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم" ، بزم اقبال لاہور ، ص ۷ ۔

خدمت کروں گا ۔"۱۵

رموزِ بے خودی میں "حکایت بو عبید و جابان در معنیٔ اخوتِ اسلامیہ" کے عنوان کے تحت اشعار میں ایک جگہ حضرت ابو عبیدہ فرماتے ہیں :

گفت اے یاران مسلمانیم ما تارِ چنگیم و یک آہنگیم ما
نعرۂ حیدر نوائے بوذر است گرچہ از حلقِ بلال و قنبر است

بانگِ درا حصہ سوم کی آخری چوتھائی نظموں میں بلالؓ ہی کے عنوان سے ایک دوسری نظم صفحہ نمبر ۲۷۲ پر درج ہے ۔ اس نظم کے اشعار حضرت بلالؓ کے سلسلے کے غالباً آخری شعر ہیں ، ملاحظہ کیجیے :

لکھا ہے ایک مغربیٔ حق شناس نے
اہلِ قلم میں جس کا بہت احترام تھا
جولانگہِ سکندرِ رومی تھا ایشیا
گردوں سے بھی بلند تر اس کا مقام تھا
تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے
دعویٰ کیا جو پورس و دارا نے خام تھا
دنیا کے اس شہنشہِ انجم سپاہ کو
حیرت سے دیکھتا فلکِ نیل فام تھا
آج ایشیا میں اس کو کوئی جانتا نہیں
تاریخ دان بھی اسے پہچانتا نہیں
لیکن بلالؓ ، وہ حبشی زادۂ حقیر
فطرت تھی جس کی نورِ نبوت سے مستنیر
جس کا امیں ازل سے ہوا سینۂ بلالؓ
محکوم اس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر !

۱۵- "مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان مرحوم" ، بزمِ اقبال لاہور ، ص ۸ ۔

ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط
کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر !
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز
صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوشِ چرخ پیر
اقبال کس کے عشق کا یہ فیضِ عام ہے ؟
رومی فنا ہوا ، حبشی کو دوام ہے !

(۶)

کلامِ اقبال اور مکاتیبِ اقبال میں محولہ بالا اذکار بلالؓ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نہایت اہم فکری دور یعنی اسرارِ خودی اور رموزِ بےخودی کی تصنیف تک حضرت بلالؓ کی شخصیت ان کے شعور اور تحت الشعور میں موجود رہی ، علاوہ ازیں ۱۹۲۴ء کے زمانہ مابعد تک علامہ اقبال کی مجالس میں حضرت بلالؓ کے تذکرہ کا حوالہ ملتا ہے۔[۱۶] بلکہ ہر تصنیف میں جہاں کہیں عشق اور خصوصاً عشقِ رسولؐ کا ذکر ہوا ہے وہاں حضرت بلالؓ کی ذات سایہ فگن محسوس ہوتی ہے ۔ مثلاً اسرارِ خودی کے باب ''در بیان اینکہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد'' کے بیشتر اشعار اور خصوصاً درجِ ذیل شعر دیکھئے :

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

اس شعر سے بانگِ درا حصہ اول میں نظم بلالؓ کے آخری شعر کی کیسی بازگشت سنائی دے رہی ہے ۔ اگر اس نظم کا واقعاتی حجاب اُٹھا کر اس کی معنوی گہرائی کا مطالعہ کیا جائے تو اسے فکرِ اقبال کی بنیاد کی خشتِ اول قرار دیا جا سکتا ہے ۔

اقبال کے ۱۹۰۰ء سے ۱۹۰۵ء تک کے برسوں کو فلسفیانہ جستجو کا زمانہ کہا جاتا ہے اور یہ باور کرایا جاتا ہے کہ ان کے نظریۂ حیات کا کوئی پہلو بھی تکمیل کے مرحلہ تک نہیں پہنچا تھا ۔ خلیفہ عبدالحکیم

۱۶۔ ''سیرت بلالؓ'' از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی ، کتاب خانہ ، نورس کبیر سٹریٹ لاہور ۱۹۶۲ء ، ص ۴ ۔

لکھتے ہیں :

"۔۔۔۔ شاعر ابھی کسی پختہ یقین پر نہیں پہنچا ابھی رازِ حیات کو ٹٹولتا ہوا دکھائی دیتا ہے ابھی تک یقین و گمان کی آویزش سے نہیں نکلا ۔۔۔۔"۱۷

اس نوع کی رائے کو مسلمہ صداقت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ اس رائے کی اصلیت معلوم کرنے کے لیے اگر یہ مفروضہ قائم کیا جائے کہ اقبال کا کل شعری سرمایہ بانگِ درا حصہ اول کی منظومات پر مشتمل ہے اور اسی سرمائے کے پیش نظر اقبال کے تصورات کا جائزہ مرتب کرنا ہے تو کیا نتیجہ نکلے گا ؟ بہرحال دوسرے خیالات سے قطع نظر جہاں تک تصورِ عشق کا تعلق ہے ، اس دور میں بھی چند ایسی نظمیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے عشق کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد عشق کی ماہئیت سمجھ لی تھی ؛ مثلاً "دردِ عشق" میں عشق سے خطاب کرتے ہوئے شاعر کہتا ہے :

غافل ہے تجھ سے حیرتِ علم آفریدہ دیکھ !
جویا نہیں تری نگہِ نا رسیدہ دیکھ
رہنے دے جستجو میں خیالِ بلند کو
حیرت میں چھوڑ دیدۂ حکمت پسند کو

اسی طرح دوسری نظموں "عقل و دل" میں دل کی فوقیت اور برتری ثابت کی گئی ہے نظم "دل" میں "خودی اور عشق کے مضامین دلکش انداز میں بیان کیے ہیں ۔"۱۸ "عشق اور موت" میں عشق کی لافانی خصوصیت اُجاگر کی گئی ہے ۔ جب ان نظموں سے نظم بلالؓ کو مربوط کر کے دیکھا جائے گا تو لامحالہ یہی نتیجہ نکلے گا کہ یہ پہلی نظم ہے جس نے اقبال کے تصورِ عشق کی تکمیل کر دی گویا اقبال نے حضرت بلالؓ کے حوالے سے عشق کی وہ قدر دریافت کر لی تھی جس نے ان کے فکری نظام کی ترتیب و تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا ۔ یقیناً اقبال کو حضرت بلالؓ تکمیلِ ذات کا ایک نمونہ نظر آئے اور اُنھوں نے سیرتِ بلال

۱۷- "اقبال" ، ص ٦٠ ۔
۱۸- "فکرِ اقبال" ، ص ۴۳ ۔

، خودی اور عشق کا جوہر دیکھا ۔ یہاں سیرتِ بلالؓ کی روشنی میں
دی اور عشق یا خودی اور عشق کی روشنی میں حضرت بلالؓ کی
دگی کا جائزہ ایک توسیعی مطالعہ کا متقاضی ہے ۔ تاہم شاید صرف یہ
ہہ دینا کافی ہوگا کہ خودی کا جوہر عشق ہے ۔ اقبال کے ہاں عشق کا
نطۂ کمال یہی ہے کہ یہ تکمیلِ ذات کا باعث بنتا ہے اور اس سے دوام
حاصل ہوتا ہے :

ع عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

اور عشق کی انتہا جناب رسالت مآب کا عشق ہے اور حضرت بلالؓ اس
سے بدرجہ اتم بہرہ ور تھے ۔

(English Publications)

1. **A Message from the East (Versified Translation of Payam-i-Mashriq)**
   M. Hadi Hussain — **Rs 33/-**
2. **What should then be done O People of the East (Pas Chih Bayed Kard)**
   B. A. Dar — **Rs 26/-**
3. **Speeches, Writings and Statements of Iqbal**
   Latif Ahmed Sherwani — **Rs 36/-**
4. **The Place of God, Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal**
   Dr Jamila Khatoon — **Rs 25/-**
5. **Letters of Iqbal**
   B. A. Dar — **Rs 30/-**
6. **The Sword and the Sceptre**
   Dr. Riffat Hassan — **Rs 40/-**
7. **Glimpses of Iqbal**
   S. A. Vahid — **Rs 20/-**
8. **Introduction to the Thought of Iqbal trans. from French**
   M. A. M. Dar — **Rs 4/-**
9. **A Voice from the East**
   Zulfiqar Ali Khan — **Rs 6/-**
10. **Letters and Writings of Iqbal**
    B. A. Dar — **Rs 14/-**
11. **The World of Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin — **Rs 15/-**
12. **Tribute to Iqbal**
    Dr. M. Moizuddin — **Rs 13/-**
13. **Selected Letters of Sirhindi**
    Dr. Fazlur Rehman — **Rs 45/-**

جلد (۱) نمبر (۱)

رباعی

سو تدبیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
درِ مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثلِ حروفِ کشمیر

رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور

بابت ماہ محرم و صفر [illegible] ہجری

باہتمام میاں سراج الدین صاحب منیجر رسالہ ہذا

مطبع گلزار محمدی لاہور میں چھپ کر مجلس کشمیری کی طرف سے شائع ہوا

تعداد اجراء [illegible]

مجلس کشمیری مسلمانان لاہور
اور اقبال

افضل حق قرشی

''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' وہ تنظیم ہے جس کے پلیٹ فارم سے اقبال کی شاعری کا پبلک طور پر آغاز ہوا - اس کا ذکر پہلے پہل منشی محمد دین فوق کی تحریروں میں آیا - وہ اسے ''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' کی بجائے ''انجمن کشمیری مسلمانان'' تحریر کرتے ہیں - حالانکہ ''انجمن کشمیری مسلمانان'' کا قیام دسمبر ۱۹۰۱ء میں ہوا - ان کے بعد اقبال کے سبھی سوانح نگار اور دیگر مقالہ نگار بھی اسے ''انجمن کشمیری مسلمانان'' سے موسوم کرتے رہے ہیں - محمد عبداللہ قریشی نے اپنے مقالہ ''اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان''[۱] میں مجلس اور اقبال کے حوالے سے کچھ معلومات تحریر کی ہیں - ذیل میں ''مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' کے متعلق کچھ مزید تفصیلات مہیا کی جا رہی ہیں -

اوائل جنوری ۱۸۹۶ء میں مولوی تاج الدین بی - اے مترجم محکمہ عالیہ حکومت پنجاب لاہور نے مولوی احمد دین بی - اے پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور - منشی رحیم بخش ہیڈ ریکارڈ کیپر محکمہ جنگلات پنجاب - میاں غلام رسول کلرک ایگزامینر آفس ریلوے ، لاہور - منشی عبدالغفار مرحوم کلرک دفتر سینیٹری کمشنر ، لاہور کے مشورہ سے کشمیری مسلمانوں کی ایک مجلس کے قیام کی تجویز پیش کی اور اس سلسلے میں لاہور کے تمام

۱- محمد عبداللہ قریشی - ''اقبال اور انجمن کشمیری مسلمانان'' - اقبال ۴ : ۴ (اپریل ۱۹۵٦ء) و
محمد عبداللہ قریشی - ''حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں'' (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۸۲ء)

تعلیم یافتہ کشمیری مسلمانوں کو خطوط لکھے ۔ چنانچہ ۱۶ فروری ۱۹۶
کو ساٹھ ، ستر افراد ، جن میں لاہور کے قریباً تمام معززین شامل تو
مولوی تاج الدین کے مکان پر جمع ہوئے ۔ مولوی صاحب نے ایک
مجلس قائم کرنے کی ضرورت بیان کرتے ہوئے کہا :

"۔ ۔ ۔ آج کل کے مقابلہ کے زمانہ میں تمام قومیں ایک دوسرے
آگے نکل جانے کے لیے کوششیں کر رہی ہیں ۔ نئے طریقے ، نئے
اپنی اپنی ترقی کے چاروں طرف کیے جا رہے ہیں ۔ لیکن ہماری قو
غفلت کی نیند سے ابھی کروٹ تک نہیں بدلی ۔ تعلیم ، تجارت ، حر
صنعت ، سب میں ہم کو دیگر اقوام نے مات کر دیا ہے ۔ تعلیم کی ض
تو بالاتفاق مانی گئی ہے ۔ حصولِ علم میں ہندوستان کی تمام قومیں
سرگرمی سے مصروف ہیں ۔ اگرچہ ہماری قوم نے بھی مثل دیگر مسلمان
کے بہت دیر میں حصولِ علم کی طرف توجہ کی ہے لیکن الحمد
ہم میں بھی چند کشمیری گریجوایٹ نظر آتے ہیں جو اس قوم کے ز
ذہین ہونے کا بین ثبوت ہے ۔ تجارت ، قوم کی مالی حالت کو درست
کا ایک ہی ذریعہ ہے اور حرفت و صنعت ، تجارت سے وابستہ ہیں ۔
سب مراتب میں اپنی قوم کو اگرچہ بہت گرا ہوا نہیں پاتا لیکن
ان کی طرف توجہ دلانا بہت ضروری خیال کرتا ہوں ۔ اس میں ش
کہ افلاس نے ضرور ہماری قوم کو بہ نسبت دیگر اقوام کے بے طر
رکھا ہے اور افلاس کے بد نتائج سے آپ لوگ بخوبی واقف ہیں ۔ بھائے
کہ ہم اپنی اخلاق اور تمدنی حالت کو سدھاریں اور افلاس کو دور
ہم الٹے ایسے وسائل جمع کر رہے ہیں کہ جو موجب ادبار کا ہو
ہیں ۔ یعنی ہمارے درمیان ایسی بیہودہ ، فضول اور روپیہ ضائ
والی رسومات جمع ہو گئی ہیں اور نئی جاری ہوتی جاتی ہیں کہ
سبب قوم کا وہ نقشہ ہوتا جاتا ہے کہ اگر اور زیادہ غفلت کی
تو ہماری قوم ہلاکت کے درجہ کو پہنچے گی ۔ میں رسومات قابل ا
تین حصوں میں تقسیم کروں گا ۔ اول ۔ رسومات غمی ، دوم ۔ رسومات
سوم ۔ رسومات مستورات ۔ ۔ ۔

ان رسومات قبیحہ پر سینکڑوں روپے ضائع کئے جاتے ہیں ۔
اب آپ ذرا غور فرما سکتے ہیں کہ یہ کیسی بے ہودہ اور لچر
ہیں اور کیا ان کی اصلاح اور درستی کے لیے کوئی معقول انتظام کرا
ہے یا نہیں ؟ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ہونہار اور لائق نکلنے والے
بباعث مفلسی اور ناداری کے مدرسہ کی فیس اور دیگر اخراجات
ادا کرنے کے ناقابل ہو کر اپنی تعلیم کو بغیر تکمیل کے بند ک

مجبور ہوتے ہیں ۔ کیا قوم کے ایسے بچوں کی تعلیم جاری رکھنے کے لیے قوم کو کوئی انتظام ان کی ادائے فیس وغیرہ کا نہ کرنا چاہیے ؟ کہ ان کی فیس ادا کرنے کی سبیل نکالیں اور نتائج امتحانات پر ان کے واسطے انعام مقرر کریں اور ان کی حوصلہ افزائی کرکے حصول تعلیم کی طرف ان کو تشویق و تحریص دلائیں ۔ میرے خیال میں اب ہم لوگوں کو اس امر کی طرف توجہ اور اپنی قوم کی فلاح و بہبودی میں کوشش کرنی چاہیے ۔ تعلیم ، تجارت ، حرفت ، صنعت ، اصلاح رسومات وغیرہ پر غور کیا جاوے اور ترقی کے سامان مہیا کئے جائیں . . . پس میں تجویز پیش کرتا ہوں کہ ایک مجلس موسوم بہ مجلس کشمیریاں لاہور قائم کی جاوے ۔"[۲]

چنانچہ اتفاق رائے سے "مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" قائم کی گئی ۔ مجلس کے قیام کے موقع پر اقبال نے ایک طویل نظم پڑھی اور مندرجہ ذیل اشعار میں مجلس سے متعلق اپنے جذبات کا اظہار کیا :

ہزار شکر کہ اک انجمن ہوئی قائم
یقیں ہے راہ پہ آئے گا طالع واژوں
ملے گا منزلِ مقصود کا پتہ ہم کو
خدا کا شکر کہ جس نے دیے یہ راہ نموں

اور

بڑھے یہ بزم ترقی کی دوڑ میں یا رب
کبھی نہ ہو قدم تیز آشنائے سکوں
اسی سے ساری امیدیں بندھی ہیں اپنی کہ ہے
وجود اس کا پئے قصرِ قوم مثلِ ستوں

مندرجہ ذیل افراد عہدہ دار منتخب ہوئے :

میر مجلس	میاں کریم بخش ٹھیکہ دار ۔ رئیس اعظم و میونسپل کمشنر ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۱	حاجی محمد عبدالصمد ٹھیکہ دار ۔ میونسپل کمشنر ، لاہور

۲۔ "رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" ۱ : ۱ (جون ، جولائی ۱۸۹۶ء) ص ۔ ۵ ۔ ۶ ۔

نائب میر مجلس نمبر ۲	خلیفہ رجب الدین ۔ تاجر برنج ، لاہور
نائب میر مجلس نمبر ۳	منشی محمد عبدالکریم ۔ مختار عدالت میونسپل کمشنر ، لاہور
جنرل سیکرٹری	مولوی تاج الدین بی ۔ اے ۔ مترجم محکمہ عالیہ حکومت پنجاب ، لاہور
جائنٹ سیکرٹری	مولوی احمد دین بی ۔ اے ۔ پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور
اسسٹنٹ سیکرٹری نمبر ۱	منشی رحیم بخش ۔ ہیڈ ریکارڈ کیپر محکمہ جنگلات پنجاب ، لاہور
اسسٹنٹ سیکرٹری نمبر ۲	میاں جلال الدین خلف الرشید میاں کریم بخش
فنانشل سیکرٹری	منشی نظام الدین ۔ کلرک دفتر اکاؤنٹنٹ جنرل ، لاہور
محاسب	میاں غلام رسول ۔ کلرک ریلوے آفس ، لاہور
ایڈیٹر رسالہ	خواجہ کمال الدین بی ۔ اے ۔ پروفیسر اسلامیہ کالج ، لاہور
مینجر رسالہ	میاں سراج الدین سراج پہلوان

مجلس کے اغراض و مقاصد یہ طے پائے :

۱۔ یتیم بچوں اور لاوارث مسکین مسلمان کشمیریوں کی مدد کرنا ۔
۲۔ قوم میں جو رسومات بد رواج پا گئی ہیں ان کی اصلاح کرنے کی کوشش کرنا ۔
۳۔ قوم میں اتفاق اور ہمدردی کا بیج بونا ۔
۴۔ قوم کو تجارت ، صنعت ، حرفت و تعلیم کا شوق دلانا اس کے ذرائع بتانا ۔

نوٹ : پولیٹیکل امور سے اس مجلس کو کوئی تعلق نہ ہوگا ۔

۵۔ ان اغراض کے پورا کرنے کے لیے ماہوار رسالہ کا جاری کرنا اور مختلف مواقع پر عام جلسوں میں لیکچروں کا مقرر کرنا ۔[۳]

۳۔ "رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور" ، ۱:۱ (جون ، جولائی ۱۸۹۶ء) ص ۔ ۱۹ ۔

اقبال ان دنوں گورنمنٹ کالج لاہور میں بی - اے کے طالب علم تھے - وہ مجلس کے جلسوں میں شریک ہوتے اور وہاں اپنا کلام بھی پڑھتے تھے جو بعد میں ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' میں شائع ہوتا تھا - رسالہ کے مدیر خواجہ کمال الدین تھے اور اس کی نگرانی کے لیے ایک سب کمیٹی مقرر تھی جس کے اراکین یہ تھے :

۱- خواجہ کمال الدین بی - اے - پروفیسر اسلامیہ کالج ، لاہور ، ایڈیٹر و سیکرٹری کمیٹی
۲- مولوی احمد دین بی - اے - پلیڈر چیف کورٹ پنجاب ، لاہور
۳- منشی عبدالرحمٰن مالک و ایڈیٹر اخبار لاہور پنچ
۴- میاں جلال الدین - اسسٹنٹ سیکرٹری مجلس
۵- میاں احمد بابا - کلرک ریلوے
۶- میاں سراج الدین پہلوان - منیجر رسالہ

پہلا شمارہ محرم و صفر ۱۳۱۴ھ (جون و جولائی ۱۸۹۶ء) کا مشترکہ پرچہ تھا - اس کے سرورق پر اقبال کی یہ رباعی تھی :

سو تدابیر کی اے قوم یہ ہے اک تدبیر
چشم اغیار میں بڑھتی ہے اسی سے توقیر
'در' مطلب ہے اخوت کے صدف میں پنہاں
مل کے دنیا میں رہو مثل حروف کشمیر

یہ پرچہ مطبع گلزار محمدی لاہور میں چھپا اور اس کی تعداد ۴۰۰ تھی - پرچے کے آغاز میں مجلس کے قیام کی داستان رقم ہے - اس کا آغاز بھی اقبال کی اس رباعی سے کیا گیا ہے :

کہکشاں میں آ کے اختر مل گئے
اک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے
واہ واہ کیا محفل احباب ہے
ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

پہلے شمارہ میں اقبال کی آٹھ رباعیات اور ایک نظم شامل ہے - اقبال کا نام یوں درج ہے :

منشی محمد اقبال صاحب اقبال طالب علم بی اے کلاس گورنمنٹ کالج لاہور -

ان آٹھ میں سے چھ رباعیات ''باقیات اقبال'' مرتبہ سید عبدالواحد معینی میں شامل ہیں - مرتب نے ان کے شروع میں یہ نوٹ لکھا ہے :

''مندرجہ ذیل رباعیاں بھی اقبال نے انجمن کشمیری مسلمانان کے ایک اجلاس میں پڑھیں اور بعد میں کشمیری گزٹ بابت ماہ ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئیں -''[۴]

یہ درست نہیں - یہ رباعیات پہلے ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' میں شائع ہوئیں اور بعد میں کشمیری گزٹ میں -

''باقیات اقبال'' میں نہ شامل ہونے والی دو رباعیات ''سرود رفتہ'' اور ''نوادر اقبال'' میں شامل ہیں -

رسالہ میں شائع شدہ نظم ''باقیات اقبال'' میں مرتب کے اس نوٹ کے ساتھ شامل ہے :

''اقبال نے یہ نظم فروری ۱۸۹۶ء میں انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے ایک اجلاس میں پڑھی تھی اور ان کی نظرثانی کے بعد مارچ ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں شائع ہوئی تھی -''[۵]

نظرثانی کرتے وقت اقبال نے بعض اشعار اور مصرعوں میں ترامیم کیں - وہ ترامیم یہ ہیں :

رسالہ — بدن میں جان تھی کہ جیسے قفس میں صید زبوں

باقیات — بدن میں جان تھی جیسے قفس میں صید زبوں

○

رسالہ — ز بسکہ غم نے پریشان کر رکھا تھا مجھے
یہ فکر تھی مجھے دل میں کہ ہو نہ جائے جنوں

باقیات — ز بسکہ غم نے پریشان کیا ہوا تھا مجھے
یہ فکر بسکہ لگی تھی کہ ہو نہ جائے جنوں

○

۴- سید عبدالواحد معینی - ''باقیات اقبال'' (لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء) ص - ۷۲ -

۵- سید عبدالواحد معینی - ''باقیات اقبال'' (لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء) ص - ۲۵ -

رسالہ — کہ بیت قوم کی اصلاح کے ہوئے موزوں
باقیات — کہ بیت قوم کی اصلاح سے ہوئی موزوں

○

رسالہ — پئے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا ہے
کہ اس کو سن کے ہوا خرمی سے دل مشحون
باقیات — پئے مریض یہ اک نسخۂ مسیحا تھا
کہ جس کو سن کے ہوا خرمی سے دل مشحون

○

رسالہ — خوشی نے آ کے خدا جانے کیا کہا اس کو
باقیات — خوشی سے آ کے خدا جانے کیا کہا اس کو

○

رسالہ — مزا تو جب ہے کہ خود کر کے کچھ دکھائیں ہم
نہیں وہ مرد جو ہو اپنے غیر کا ممنون
باقیات — مزا تو جب ہے کہ ہم خود دکھائیں کچھ کر کے
جو مرد ہے نہیں ہوتا ہے غیر کا ممنون

○

رسالہ — جو دوڑنے کے لیے میدان علم میں جائیں
باقیات — جو دوڑ کے لیے میدان علم میں جائیں

○

رسالہ — کچھ ان کو شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے
باقیات — کچھ ان میں شوق ترقی کا حد سے بڑھ جائے

○

رسالہ — کچھ اس طرح سے یہ حاصل کریں علوم و فنون
باقیات — زمانے بھر کے یہ حاصل کریں علوم و فنون

○

رسالہ — جو اس کی قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں
باقیات — جو تیری قوم کا دشمن ہو اس زمانے میں

○

''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' کے پرچے انجمن، حمایت اسلام کے جلسوں میں شرکت سے بھی پہلے کی اقبال کی پبلک لائف اور ابتدائی

کلام کے لیے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

کتابیات

کتب :

۱۔ جاوید اقبال ۔ ''زندہ رود'' ۔ لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۷۹ء ۔
۲۔ خورشید ، عبدالسلام ۔ ''سرگزشتِ اقبال'' ۔ لاہور : اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷ء ۔
۳۔ سالک ، عبدالمجید ۔ ''ذکر اقبال'' ۔ لاہور : بزم اقبال (س ۔ ن) ۔
۴۔ شاہد ، محمد حنیف ۔ ''مفکر پاکستان ۔ لاہور : سنگ میل ، ۱۹۸۲ء ۔
۵۔ شکیل ، عبدالغفار ۔ ''نوادرِ اقبال'' ۔ علی‌گڑھ : سرسید بک ڈپو ، ۱۹۶۲ء ۔
۶۔ قریشی ، محمد عبداللہ ۔ ''حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں'' ۔ لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۸۲ء ۔
۷۔ معینی ، سید عبدالواحد ۔ ''باقیات اقبال'' ۔ لاہور : آئینہ ادب ، ۱۹۷۸ء ۔
۸۔ مہر ، غلام رسول و صادق علی دلاوری ۔ سرود رفتہ ۔ لاہور : شیخ غلام علی ، ۱۹۵۹ء ۔

رسائل :

اقبال ۔ ۴ : ۴ ۔ اپریل ۱۹۵۶ء
رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور ۔ ۱ : ۱ ۔ جون و جولائی ۱۸۹۶ء ۔

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم - سوانح اور تصانیف

نثار احمد قریشی

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم ابن صوفی غلام رسول ، ۴ اگست ۱۸۹۹ء کو امرتسر میں پیدا ہوئے - تعلیم کی ابتدا امرتسر ہی میں مفتی حکیم غلام رسول کے مطب سے ہوئی - اس کے بعد چرچ مشن ہائی اسکول امرتسر سے میٹرک اور خالصہ کالج امرتسر سے ایف - اے کا امتحان پاس کیا - اسی کالج میں بی - اے میں داخلہ لیا مگر اسی زمانے میں علامہ عرشی امرتسری کی دوستی اور فیروز الدین طغرائی کی شاگردی میں شعر و شاعری کا ایسا چسکا پڑا کہ تعلیم کی طرف زیادہ توجہ نہ رہی جس کے نتیجے میں بی - اے میں ناکام ہو گئے اور لاہور آ کر دوبارہ ایف - سی کالج میں داخلہ لیا - ۱۹۲۳ء میں ایف - سی کالج سے فارسی آنرز کے ساتھ بی - اے کا امتحان پاس کیا اور ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور سے ایک سال میں ایم اے فارسی کا امتحان پاس کیا -

ایم اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد کچھ عرصہ آرمی میڈیکل ڈائرکٹوریٹ میں ملازمت کی مگر طبیعت میں شروع سے تدریس کا شوق تھا اس لیے یہ ملازمت ترک کر دی اور لاہور آ کر سنٹرل ٹریننگ کالج میں بی - ٹی کلاس میں داخلہ لے لیا - ۱۹۲۶ء میں تعلیم کا سلسلہ مکمل کر لیا -

بی - ٹی کرنے کے بعد شروع میں گورنمنٹ ہائی اسکول امرتسر میں سینئر ٹیچر ہوئے پھر امرتسر میں ہی اسسٹنٹ انسپکٹر آف سکولز مقرر ہو گئے - ۱۹۲۷ء میں لاہور آ گئے اور سنٹرل ٹریننگ کالج میں السنہ شرقیہ کے لیکچرار مقرر ہوئے - سنٹرل ٹریننگ کالج سے ۱۹۳۱ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں آ گئے - ۱۹۴۳ء میں ڈاکٹر رشید احمد کے ریٹائر ہونے پر صدر شعبۂ فارسی ہو گئے - صوفی غلام مصطفیٰ تبسم نے انٹر کولجیٹ نظام کے تحت

پنجاب یونیورسٹی میں فارسی اور اُردو کی ایم ۔ اے کلاسوں کو بھی پڑھایا ۔
گورنمنٹ کالج لاہور کا زمانہ اس لحاظ سے صوفی تبسم کی زندگی کا
بہترین دور کہا جا سکتا ہے کہ اسی دور میں صوفی صاحب کو پطرس بخاری ،
ڈاکٹر تاثیر اور عابد علی عابد کی ادبی دوستی میسر آئی ۔ پطرس ، پرنسپل
گورنمنٹ کالج لاہور کے ساتھ مل کر اس ادارے میں ایم ۔ اے اُردو
کی کلاسوں کا اجراء ۱۹۵۰ء سے کیا جو بعد میں یونیورسٹی کے
نظام کے تحت انٹرکولجیٹ طریق میں مدغم ہوگیا ۔ بھرپور علمی ادبی
فضا اور ڈرامیٹک کلب کی سرگرمیوں کو فروغ دینے میں صوفی تبسم نے
نہایت اہم کردار ادا کیا ۔ آپ گورنمنٹ کالج لاہور سے ۱۹۵۴ء میں ریٹائر
ہوئے ۔

ریٹائر ہونے کے بعد خانۂ فرہنگ ایران لاہور کے پہلے کچھ
عرصہ ڈائریکٹر اور بعد میں معلم مقرر ہوئے ۔ اس دوران میں آپ سول
سروس اکیڈمی اور فنانس سروسز اکیڈمی میں بنگالی طلبہ کو اردو بھی
پڑھاتے رہے ۔ مارچ ۱۹۶۲ء تا اپریل ۱۹۶۴ء مجلہ ''لیل و نہار'' کے مدیر
اور جولائی ۱۹۶۴ء سے جون ۱۹۷۰ء تک ریڈیو پاکستان لاہور میں پہلے
سٹاف آرٹسٹ اور بعد میں سکرپٹ رائٹر کے طور پر کام کیا ۔ اسی زمانے
میں پاکستان ٹیلی وژن پر بھی ''اردو سبق'' کے نام سے ایک پروگرام
پیش کرتے رہے ۔

۱۹۶۲ء میں صوفی صاحب کو گورنمنٹ آف پاکستان کی طرف سے
تمغہ و اعزاز کارکردگی اور ۱۹۶۷ء میں ''ستارہ امتیاز'' عطا ہوا ۔ ایرانی
حکومت نے آپ کو تمغۂ نشانِ سپاس سے بھی نوازا ۔ اپریل ۱۹۷۵ء
کو چیئرمین پاکستان آرٹس کونسل لاہور اور مارچ ۱۹۷۶ء کو وائس
پریذیڈنٹ اقبال اکیڈمی لاہور مقرر ہوئے ۔

شاعری کا آغاز امرتسر میں ہوا تھا ۔ حکیم فیروز الدین طغرائی سے
مستفید رہا ۔ پہلے اصغر تخلص اختیار کیا ، بعد میں اپنے استاد کے مشورے سے
تبسم تخلص رکھا ۔ کسی زمانے میں 'شہباز کاشمیری' اور 'عرفانی کاشمیری'
کے قلمی ناموں سے بھی لکھتے رہے ۔ شاعر کے علاوہ مترجم افسانہ نگار ،
شارح اور نقاد بھی تھے ۔

''لیل و نہار'' کے علاوہ رسالہ ''بلاغ'' امرتسر کے مدیر ، ماہنامہ
''مخزن'' ، ''سکھی گھر'' کے اعزازی مدیر ماہنامہ ''اطفال'' اور پنجابی ادب

کے نگران اور رسالہ 'پھول' کی مجلس مشاورت میں بھی شریک رہے ۔
۷ فروری ۱۹۷۸ء کو حرکتِ قلب بند ہو جانے کے باعث انتقال ہوا ۔

تصانیف

(۱) "انتخاب کلام اقبال" ، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان ، طبع اول ، ۱۹۷۷ء ۔

(۲) "انتخابِ کلام امیر خسرو ، طوطی شکر مقال" ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، فیروز پور روڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۱۹۷۵ ۔

(۳) "اقبال اور بچے" ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ فیروز پور روڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۱۹۸۰ء ۔

(۴) "انجمن" (مجموعہ کلام) فارسی ، اُردو ، پنجابی ، مطبوعہ مکتبہ جدید ، لاہور ، بار اول ، ۱۹۶۱ء ۔

(۵) "پنجاب کی شاعری پر فارسی روایات کا اثر" ، مطبوعہ محکمہ تعلقات عامہ حکومتِ پنجاب ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ۔

(۶) "تیر و نشتر" (اقبال کے اُردو اشعار ۔ انتخاب صوفی تبسم) ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س ۔ ن) ، ۱۹۷۶ء ۔

(۷) "تیر و نشتر" (اقبال کے فارسی اشعار ۔ انتخاب صوفی تبسم) ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، لاہور ، بار اول ، (س ۔ ن) ۱۹۷۶ء ۔

(۸) "ٹوٹ بٹوٹ" اور دوسری نظمیں (مصور) مطبوعہ مکتبہ میری لائبریری ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۳۰ء ۔

(۹) "جاہ و جلال" ، مطبوعہ ڈرامیٹک کلب گورنمنٹ کالج ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۷۰ء ۔

(۱۰) "جھولنے" ، مطبوعہ سنگم پبلشرز اے/۱۲ نسبت روڈ ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۳۶ء ۔
"جھولنے" ، بار دوم ، فیروز سنز لمیٹڈ لاہور پاکستان ، طبع اول ، ۱۹۵۸ء ۔

(۱۱) "حرف و صوت" (اردو/فارسی) انتخابِ کلام اقبال حصہ فارسی (صوفی تبسم) ، حصہ اردو (احمد ندیم قاسمی) ، شائع کردہ

نیشنل کمیٹی برائے تقریبات صد سالہ جشن ولادت اقبال لاہور
طبع اول ، ۱۹۷۷ء -

(۱۲) ''حکمت قرآن'' ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب ، نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س - ن) -

(۱۳) ''دوگونہ'' ، امیر خسرو کی سو غزلوں کا اردو غزل میں ترجمہ ، مطبوعہ نیشنل بک فاؤنڈیشن ، طبع اول ، ۱۹۷۵ء -

(۱۴) دو ناٹک ، ساون رین دا سفنا - خطرناک لوک ، مطبوعہ ایم جہانگیر اینڈ کمپنی ایجوکیشنل پبلشرز ، اردو بازار ، لاہور طبع اول ، (س - ن) -
طبع دوم ، ۱۹۶۳ء مکتبہ پنج دریا ، ٹمپل روڈ ، لاہور -

(۱۵) ''روح غالب'' ، مطبوعہ گلوب پبلشرز ، لوہاری گیٹ ، لاہور ، طبع اول ، (س - ن) -

(۱۶) ''زندہ نغمے'' ، مطبوعہ حامد محمود اینڈ کمپنی ، لاہور ، طبع اول (س - ن) -

(۱۷) ''سرا پردہ افلاک'' ، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۷۷ء -

(۱۸) ''شرح صد شعر اقبال'' (جلد اول) اردو ، مطبوعہ مرکزی اُردو بورڈ ، گلبرگ لاہور ، طبع اول ، نومبر ۱۹۷۷ء -

(۱۹) ''شرح غزلیات غالب'' (فارسی) ، جلد اول و دوم ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س - ن) -

(۲۰) ''شعر فارسی معاصر'' ، (فارسی ، اردو) مرتبہ صوفی تبسم ، محمد حسین عرشی ، شائع کردہ گلوب پبلشنگ کمپنی ، اندرون لوہاری دروازہ ، لاہور ، طبع اول ، (س - ن) -

(۲۱) ''علامہ اقبال'' از آقای مجتبیٰ مینوی ، مترجم صوفی تبسم ، مطبوعہ بزم اقبال ، نرسنگھ داس گارڈن ، کلب روڈ ، لاہور ، طبع اول (س - ن) -

(۲۲) ''کلیات طغرائی'' ، مرتبہ تبسم ایم اے ، مطبوعہ مسلم پریس ، لاہور ، طبع اول ، (س - ن) -

(۲۳) ''مسلمانوں کا علم جغرافیہ اور شوق و سیاحت'' ، مطبوعہ پاکستان پبلشرز ، میکلوڈ روڈ ، لاہور ، طبع اول ، (س - ن) -

(۲۴) ''نقشِ اقبال'' (فارسی کلام کا پنجابی ترجمہ) ، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان ، گلبرگ ، لاہور ، طبع اول ، ۱۹۷۷ء۔
(۲۵) ''یک ہزار و یک سخن'' ، مطبوعہ پیکجز لمیٹڈ ، لاہور ، طبع اول (س - ن) ۔

فارسی کتب

کتاب	قیمت
۱- تذکرهٔ شعرای کشمیر از مرزا محمد اصلح	۵۰ روپے
۲- تذکرهٔ شعرای کشمیر (جلد اول) از پیر حسام الدین راشدی	۵۰ "
۳- تذکرهٔ شعرای کشمیر (جلد دوم) از پیر حسام الدین راشدی	۵۱ "
۴- تذکرهٔ شعرای کشمیر (جلد سوم) از پیر حسام الدین راشدی	۵۱ "
۵- تذکرهٔ شعرای کشمیر (جلد چهارم) از پیر حسام الدین راشدی	۵۰ "
۶- تذکرهٔ شعرای پنجاب از خواجه عبدالرشید	۵۱ "
۷- ضرب کلیم مترجم : ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی	۲۲ "
۸- اقبال در راه مولوی از ڈاکٹر سید محمد اکرم	۳۰ "

تبصرۂ کتب

کتاب : اقبال نامے
مرتبہ : ڈاکٹر اخلاق اثر
ناشر : طارق پبلی کیشنز ، بھوپال
ضخامت : ۱۰۴ صفحات (طباعت : لیتھو)
قیمت : ۲۵ روپے
مبصر : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

اس مجموعے میں علامہ اقبال کے اکہتر ایسے مکاتیب جمع کیے گئے ہیں ، جو اُنھوں نے بہ قول مرتب : ''لاہور سے بھوپال میں موجود یا بھوپال سے بھوپال میں موجود اور بھوپال سے باہر موجود اپنے دوستوں اور عقیدت مندوں کو تحریر کیے تھے ۔'' (دیباچہ ، ص ۹) ان میں چار خطوط غیر مطبوعہ ہیں اور تین خطوط جزوی طور پر شائع شدہ ہیں ، ان کا مکمل متن پہلی بار سامنے لایا گیا ہے ۔ یہی سات خطوط ، ''اقبال نامے'' کی بنیاد ہیں ۔ اس اعتبار سے یہ سات خط ، زیرِ نظر مجموعے کا ''متن'' ہیں اور بقیہ چونسٹھ مکاتیب ''حواشی'' کے ذیل میں آتے ہیں ۔ یہ چونسٹھ مکاتیب ''اقبال نامہ'' (اول) ''مکتوباتِ اقبال'' اور ''خطوطِ اقبال'' میں موجود ہیں اور ڈاکٹر اخلاق اثر نے بیشتر خطوط وہیں سے اخذ کیے ہیں کیوں کہ ان کے منقول متن میں بھی وہی اغلاط موجود ہیں ، جو متذکرہ بالا مجموعوں میں پائی جاتی ہیں ، مثلاً راس مسعود کے نام ۲۰ مارچ ۱۹۳۵ء اور ۱۴ اپریل ۱۹۳۵ء کے خطوط کے آخر میں yours for ever اور yours ever کا ترجمہ نہیں دیا گیا ، کیونکہ ''اقبال نامہ'' ، اول (ص ۳۵۲) میں بھی یہی صورت ہے ۔ اسی طرح ''اقبال نامہ'' سے منقول راس مسعود کے نام خط

۱۔ خط کا انگریزی متن دیکھیے Letters of Iqbal ، مرتبہ : بشیر احمد ڈار ، ص ۹۴ ، ۹۸ ۔

۱۶ ، اور ۱۷ کی تاریخ تحریر ۱۰ ستمبر اور ۱۱ ستمبر ہے ۔[۲] (نہ کہ دسمبر) یہ امر متنِ خطوط ہی سے واضح ہے ، جس میں علامہ لکھتے ہیں کہ : "لاہور میں گرمی کی بے انتہا شدت ہے ۔" خط ۱۷ کے آغاز میں لفظ Confidential ''اقبال نامہ'' کی تقلید مُیں محذوف ہے ۔ اسی طرح راس مسعود کے نام ۲ مئی ۱۹۳۵ء کے خط کا آخری جملہ [علی بخش آپ اور لیڈی مسعود صاحبہ کی خدمت میں سلام عرض کرتا ہے ۔ اقبال نامہ ، اول ، ص ۳۵۹] ''اقبال نامے'' میں موجود نہیں ہے ۔

البتہ بعض خطوط کا متن ''اقبال نامہ'' سے مختلف ہے ، غالباً مرتب کو ایسے اصل خطوط دستیاب ہوئے ، جو اختلافِ متن کی بنیاد بنے ہیں ، مگر زیرِ نظر مجموعے کی بہت بڑی خامی یہ ہے کہ متن میں اضافوں اور تصحیح کی تائید میں کوئی شہادت پیش نہیں کی گئی ۔ جن مطبوعہ جزوی خطوط کا مکمل متن سامنے لایا گیا ہے ، یا ''اقبال نامہ'' میں شامل جن خطوط کے متن کی تصحیح کی گئی ہے ، اُن کے عکسی نقول شامل کرنے سے یہ مجموعہ زیادہ وقیع بن سکتا تھا ۔

ایک احساس یہ بھی ہوتا ہے کہ مرتبہ نے تفحص سے کام نہیں لیا اور ''اقبال نامہ'' سے نقلِ خطوط میں بعض اغلاط راہ پا گئی ہیں ، مثلاً راس مسعود کے نام خط ۱۲ میں ایک جملہ ہے : ''وہ آپ کو ہر روز یاد کر لیتا ہے'' (اقبال نامہ ، اول ، ص ۳۳۵) ڈاکٹر اخلاق اثر کے ہاں ''آپ کو'' چھوٹ گیا ہے ۔ خط ۲۶ : ''ایک مدت سے علی گڑھ میں مقیم رہتی ہے" اور "تسلی ہوتی'' کی بجائے اقبال نامہ (اول ، ص ۳۸۵) کا متن ''ایک مدت سے علی گڑھ میں مقیم رہی ہے" اور ''تسلی ہوتی ہے'' قابلِ ترجیح معلوم ہوتا ہے ـــــ یوں ڈاکٹر اخلاق اثر نے ''اقبال نامہ'' کے بارے میں جو اعتراض کیا ہے [''خطوط کو نقل کرتے وقت نہ تو اقبال کے املے (کذا) کا خیال رکھا گیا تھا اور نہ ہی جملے میں ترتیب الفاظ کی پابندی پر توجہ دی گئی تھی'' ، ص ۱۱] وہ ''اقبال نامے'' کے بعض خطوں پر بھی وارد ہوتا ہے ۔

دیباچے میں مرتب کا یہ انداز : ''ممنون حسن خاں نے ۔ ۔ ۔ ۔ بہت سے ایسے انکشافات سے نوازا ، جن سے کوئی واقف نہ تھا'' ـــــ عبدالحکیم

۲۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار : مجلہ تحقیق ، جلد اول ، شمارہ ۱ ، ۲ ۔

انصاری مرحوم کی یادداشتوں سے بھی بہت سے حقائق واضح ہوئے'' ــــ ''بہت سی نئی تفصیلات میسر آئیں'' ــــ ''اقبال حسین خاں مرحوم ۔ ۔ ۔ نے اقبال اور اقبال کے مکتوب الیہم کے بارے میں اہم انکشافات فرمائے تھے'' (ص ۱۰) خاصا مبالغہ آمیز ہے ۔ کیوں کہ اس مجموعے میں ایسے حقائق و انکشافات کا کہیں ذکر نہیں ملتا ۔ مرتب نے ص ۱۲ پر لکھا ہے کہ : ''نواب حمید اللہ خاں کی طرف سے اقبال کو دیے جانے والے وظیفہ کے احکامات کی صحیح تاریخ ۲۶ مئی ۱۹۳۵ء کا علم ہوتا ہے'' ــــ مگر یہ علم کس خط سے ہوتا ہے ؟ مرتب نے وضاحت نہیں کی ، نہ اس مجموعے میں کوئی ایسا قرینہ ملتا ہے جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکے ۔ اسی طرح ''نادرہ مسعود کا نام ، اقبال کا نہیں ، مولوی عبدالرزاق البرا مکہ کا تجویز کردہ'' ہے (ص ۱۳) کی سند بھی نہیں بتائی گئی ۔

ڈاکٹر اخلاق اثر نے بھوپال کے حوالے سے اقبال کے تین خطوط اس مجموعے میں شامل نہیں کیے ۔ اول : مکتوب بنام راس مسعود محررہ ۱۰ جنوری ۱۹۳۴ء جس کا انگریزی متن Letters of Iqbal (ص ۹۵) میں شامل ہے ۔ دوم : مکتوب بنام راس مسعود محررہ ۲ جون ۱۹۳۴ء جس کا انگریزی متن Letters of Iqbal (ص ۹۶) میں اور اردو ترجمہ ''اقبال نامہ'' (اول ، ص ۳۵۱) میں شامل ہے ۔ (ترجمہ ناقص ہے) ۔ سوم : مکتوب بنام محمد جمیل محررہ ۶ مارچ ۱۹۳۶ء جس کا انگریزی متن Letters of Iqbal (ص ۱۲۵) اور اُردو ترجمہ ''اقبال نامہ'' (اول ، ص ۹۸ - ۹۹) میں موجود ہے ۔

مجموعی اعتبار سے ''اقبال نامے'' علامہ اقبال سے مرتب کی محبت اور اقبالیات سے دلچسپی و وابستگی کا ثبوت ہے ۔ غیر مطبوعہ خطوط کی دریافت اور بعض خطوں کے محذوف حصوں کی بازیافت ، اقبال کے متن میں اہم اضافہ ہے ۔ خصوصاً ۱۳ مئی ۱۹۳۰ء کے مکتوب بنام راس مسعود (اقبال نامہ میں ۳۰ مئی ۱۹۳۰ء درست نہیں) کی ابتدائی سطور کی دریافت ، غالباً یہی سطور ''اقبال نامہ'' کی اشاعت کو ابتدا میں روک لینے کا باعث ہوئیں ۔ اسی طرح ۱۰ جون ۱۹۳۷ء کے مکتوب کی ان سطور کی بازیافت جن کا تعلق شیخ اعجاز احمد سے ہے ۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال ، شیخ اعجاز احمد کے عقائد کی بنا پر ان کی جگہ سر راس مسعود کو اپنے بچوں کا سرپرست مقرر کرنا چاہتے تھے ۔ مگر تحقیقی اعتبار سے ، متنِ اقبال

سے متعلق ہندوستان سے چھپنے والی دوسری کتابوں (نوادرِ اقبال اور کے نثری افکار) کی طرح اس کا پایہ بھی کمزور ہے -

O

کتاب : اقبال ـــ دانائے راز
از : عبداللطیف اعظمی
ناشر : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی
ضخامت : ۲۴۰ صفحات
قیمت : ۱۵ روپے
مبصر : ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

اقبالیات کبھی عبداللطیف اعظمی کا موضوع نہیں رہا ، مگر اقبال صدی کی برکت کہیے یا اقبال کی کشش" کہ اس کے باوجود وہ ایسی کتاب لکھنے میں کامیاب ہوئے ، جو اقبال پر ہندوستان میں ہونے والی کتابوں میں کئی اعتبار سے منفرد ہے -

یہ کتاب تین حصوں میں منقسم ہے - پہلا حصہ اقبال کی سوا مشتمل ہے جسے مصنف نے اقبال کی معاصر تحریروں اور ان کی خود (زیادہ تر خطوط) کی مدد سے ترتیب دیا ہے - تقریباً ایک سو صفحات حیاتِ اقبال کے ضروری کوائف اجاگر ہوگئے ہیں - ان کی یہ کاوش کی بعض سوانح عمریوں سے زیادہ وقیع محسوس ہوتی ہے - تاہم بعض تصحیح طلب ہیں ، مثلاً : (ا) علم الاقتصاد ۱۹۰۳ء میں نہیں ، ۴ میں شائع ہوئی (ص ۲۲) -

(ب) ڈاکٹریٹ کا مقالہ ، جرمن میں نہیں ، انگریزی میں لکھ پیش کیا گیا - (ص ۵۹)

(ج) اقبال کی پہلی شادی ۱۸۹۳ء میں ہوئی ، اس وقت وہ میٹ امتحان دے چکے تھے (ص ۶۵) ، ص ۲۱۴ پر مصنف نے اپنی غلط خود اصلاح کر لی ہے -

(د) اقبال کے دوسرے اور تیسرے عقد کے بارے میں وہ سہ زیادہ اُلجھن کا شکار ہوئے ہیں - (ص ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸) صحیح صو ہے کہ دوسری شادی ایک معزز کشمیری خاندان کی سردار بیگم جاوید اقبال اور منیرہ بانو) سے ہوئی - ان کا انتقال ۲۷ مئی ۵

کو جاوید منزل لاہور میں ہوا ۔ تیسرا عقد مختار بیگم (لدھیانہ) سے ہوا ، ان کا انتقال زچگی کے زمانے میں ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو لدھیانے میں ہوا ۔

(ہ) علامہ اقبال پہلی گول میز کانفرنس میں نہیں ، دوسری اور تیسری کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ۔ (ص ۱۰۲)

کتاب کے دوسرے حصے کا عنوان ہے : "مکاتیب اقبال کا تجزیاتی و تنقیدی مطالعہ" ۔ خطوطِ اقبال کے تنقیدی جائزے میں اُنھوں نے کئی نئے نکات پر روشنی ڈالی ہے ۔ یہ حصہ دلچسپ اور فکر انگیز ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ "اپنے معاصرین کے مقابلے میں اقبال کی اہمیت سب سے زیادہ ہے اور تعداد کے لحاظ سے اُردو کے تمام مکتوب نگاروں کے مقابلے میں اقبال سب سے آگے ہیں ۔" (ص ۱۲۵) ـــــ تیسرے حصے میں "حیاتِ اقبال کی اہم تاریخیں" کے زیرِ عنوان مصنف نے ۲۸ صفحات پر مشتمل حیاتِ اقبال کا توقیت نامہ ترتیب دیا ہے ۔ عبداللطیف اعظمی نے دیباچے میں بتایا ہے کہ انھیں تاریخوں سے خاص دلچسپی ہے (ص ۹) اُن کا یہ ذوق توقیت نامہ میں نمایاں ہوا ہے ۔

عبداللطیف اعظمی کے ہاں بہت اچھا تحقیقی ذوق موجود ہے ۔ ان کی یہ کتاب واقعات کی صحت و جامعیت اور مواد کی ترتیب کے اعتبار سے ایک کامیاب اور مفید کاوش قرار دی جاسکتی ہے ۔ کسی ادعا کے بغیر پیش کی جانے والی یہ کتاب ، عام قاری کے نقطۂ نظر سے بھی ، اقبال شناسی کے لیے اہمیت رکھتی ہے ۔

○

اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
کی
مطبوعات کی اشاعت ثانی

(اردو ـ انگریزی)

	قیمت
۱ـ مکاتیب اقبال بنام گرامی	
مرتبہ : محمد عبداللہ قریشی	۳۰ روپے
۲ـ اقبال اور عطیہ بیگم (اردو ترجمہ)	
از ضیاء الدین برنی	۱۶ "
۳ـ اقبال اور سیاست ملی	
از رئیس احمد جعفری	۴۳ "
۴ـ اقبال اور جمالیات	
از ڈاکٹر نصیر احمد ناصر	۳۶ "
۵ـ اقبال اور حیدر آباد (دکن)	
از نظر حیدر آبادی	۲۱ "
۶ـ اقبال کے حضور	
از سید نذیر نیازی	۵۱ "
۷ـ اسلام اور سائنس	
از ڈاکٹر محمد رفیع الدین	۵ "

	Price
1. Introduction to the Thought of Iqbal. (trans. from French)	
M. A. M. Dar	Rs. 4.00
2. A Voice from the East	
Zulfiqar Ali Khan	,, 5.00
3. Letters and Writings of Iqbal	
B. A. Dar	,, 14.00

کتاب : علامہ اقبال (مصلح قرن آخر)
مصنف : ڈاکٹر علی شریعتی
مترجم : کبیر احمد جائسی
ناشر : اقبال انسٹی ٹیوٹ ، سری نگر
ضخامت : ۱۰۳ صفحات
قیمت : ۱۲ روپے
مبصر : جگن ناتھ آزاد

عاشقانِ اقبال یا عاشقانِ کلامِ اقبال ، دنیا کے ہر ملک میں موجود ہیں اور یہ سب اپنے اپنے طریقے سے اقبال کے شعری مرتبے اور فکر و نظر پر کام کر رہے ہیں ۔ ایران میں عاشقانِ اقبال کی تعداد خاصی زیادہ ہے اور اُن میں ڈاکٹر علی شریعتی کا نام ایک نمایاں حیثیت رکھتا ہے ۔ زیرِ نظر کتاب ''علامہ اقبال، مصلح قرنِ آخر'' ڈاکٹر علی شریعتی کی اُن دو تقریروں میں سے ایک کا ترجمہ ہے جو اُنھوں نے تہران کے مشہور دینی مدرسے حسینیہ ارشاد میں کیں ۔ یہ ترجمہ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ، ریڈر اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کشمیر یونیورسٹی (سری نگر) نے کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر علی شریعتی کی اس تقریر کا اُردو میں ترجمہ کر کے ڈاکٹر جائسی نے اقبالیات کے سلسلے میں ایک اہم کام انجام دیا ہے ۔ اقبال پر انگریزی یا یورپ کی دوسری زبانوں میں جو کام ہو رہا ہے وہ اپنی اصل صورت میں یا اُردو ترجموں کی صورت میں ہم تک بہت جلد پہنچ جاتا ہے لیکن ایران یا دوسرے مشرقی ممالک میں جو کام ہو رہا ہے اُس سے ہم اکثر ناآشنا رہتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس کا سبب فارسی زبان سے ہماری بے گانگی یا بے اعتنائی ہے ۔ یہی سبب ہے کہ تاجیکستان ، افغانستان اور ایران میں اقبال پر جو کام ہو رہا ہے وہ اپنی بے پایاں اہمیت کے باوجود ہم اُردو والوں تک نہیں پہنچ رہا ہے ۔

یہ ترجمہ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کی طرف سے کتابی صورت میں شائع ہوا ہے اور یہ ایک ایسا کام ہے جس کے لیے اقبال انسٹی ٹیوٹ مستحقِ مبارک باد ہے ۔

شروع میں پروفیسر آل احمد سرور ، ڈائرکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ ، کا ایک پیش لفظ شاملِ کتاب ہے جس میں اُنھوں نے مختصر طور پر اُس کام

کی طرف اشارہ کیا ہے ، جو اس وقت اقبال پر ایران میں ہو رہا ہے -

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی نے ''مقدمے'' میں ڈاکٹر علی شریعتی کے حالاتِ زندگی قلم بند کرکے اس چھوٹی سی کتاب کی قدر و قیمت میں اضافہ کر دیا ہے - اس مقدمے سے پہلی بار یہ حقیقت ہم اُردو والوں کے سامنے آتی ہے کہ ۱۳۳۶ھ ش میں جب شاہِ ایران کے خلاف ملک میں تحریک شروع ہوئی تو ''علی شریعتی اور اُن کے والد آقا محمد تقی شریعتی دونوں اس تحریک کے سرگرم کارکن ہے - اس لیے ان دونوں حضرات کو گرفتار کر کے ایک فوجی ہوائی جہاز کے ذریعے پہلے تو مشہد سے تہران لایا گیا ، پھر جیل میں منتقل کر دیا گیا - آٹھ ماہ کی سخت قید و بند اور ایذا رسانی کے بعد ان کو رہا کیا گیا تو وہ پھر سے مشہد چلے آئے اور مشہد آ کر اُنھوں نے پھر اپنی ''تعلیم کا سلسلہ جاری کیا'' - ۱۳۵۲ھ ش میں انھیں انقلابی سرگرمیوں کے جرم میں پھر گرفتار کر کے ''جیل خانے میں ڈال دیا گیا جہاں وہ اٹھارہ مہینوں تک طرح طرح کے مظالم سہتے رہے -'' ان کا انتقال لندن میں ۱۹ جون ۱۹۷۷ء کو ہوا - بقول ڈاکٹر کبیر جائسی ، ''علی شریعتی کو نہ قلبی عارضہ تھا نہ وہ ان دنوں بیمار تھے اس لیے اُن کے پرستاروں کا خیال ہے کہ ان کو ان ساواکیوں نے ختم کیا ہے جو لندن میں مقیم تھے - چنانچہ اُن کو شہید کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور آج بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ ان کی موت فطری نہ تھی -''

اس کتاب کے مطالعے سے پہلا مسرت آمیز انکشاف جو مجھ پر ہوا یہ ہے کہ علی شریعتی بھی فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید کے قائل ہیں اور اس بات کے آرزومند ہیں کہ اسلام کا عالم گیر طرزِ تفکر پھر اسلام کو واپس مل جائے اور مسخ شدہ حقائق کا وہ حصار جس میں بعض تنگ نظر مسلمانوں نے اسلام کو محصور کرنے کی کوشش کی ہے ، مسمار ہو جائے - اس تقریر کے شروع ہی میں ڈاکٹر علی شریعتی کہتے ہیں :

''یہ اہم اور مفید جلسہ جو حسینیہ ارشاد جیسے تحقیقی اور تبلیغی ادارے کی طرف سے منعقد کیا جا رہا ہے ، غالباً پہلا جلسہ ہے جس میں ہم اس جدید دور میں اسلامی فکر ، انسانی بصیرت اور اسلامی بین الملیت کی عالمگیر سطح پر کوئی علمی ، تحقیقی اور منطقی کام کر رہے ہیں -

''آج کا یہ جلسہ نشاندہی کرتا ہے کہ اسلامی دنیا بالخصوص ایران

کے دانش مند اس مرحلے میں داخل ہوگئے ہیں کہ وقت اور زمانے نے ان کی شخصیت اور فکر کے گرد جو محدود چار دیواری کھینچی تھی اُس کو اُنھوں نے توڑ ڈالا ہے اور اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ جس سالمیت کو زمانے اور زمانے کے غداروں نے تتر بتر کر کے اس کی شکل مسخ کر دی تھی دوبارہ برقرار ہو جائے اور وہ کلی یا اسلامی وحدت جس کے بغیر مذہب اسلام ہرگز ہرگز ایک زندہ اور متحرک مذہب کی شکل اختیار نہیں کر سکتا اس کی تشکیل جدید ہو ۔ تشکیل جدید کی یہ اصطلاح وہی اصطلاح ہے جس کو اقبال نے اپنی عظیم تصنیف "فکر اسلامی کی تشکیل جدید" کا عنوان بنایا ہے ۔ میں اُمید کرتا ہوں کہ اس جلسے سے اسلامی تحقیقات میں ہماری معنوی ، علمی ، فکری اور اسلام شناسی کی سعی سے ایک نئے دور کا آغاز ہوگا ، اور ہم اس پروگرام سے زیادہ دقیق ، کامل اور مفید ترین پروگرام کے ناظر ہوں گے ۔"

مغرب اور مغربی تہذیب کی جانب ڈاکٹر علی شریعتی کا رویہ بھی اقبال کے رویے سے مختلف نہیں ہے ۔ وہ مغربی تہذیب کی تباہ کاریوں سے نالاں بھی ہیں اور مغربی علوم و فنون کی اہمیت کے قائل بھی ۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں اقبال کا بنیادی سرچشمۂ افکار اسلام ہے وہاں اقبال نے دنیا کے باقی فلسفیانہ نظریات سے آنکھیں بند نہیں کیں بلکہ ان کا بغور مطالعہ کیا ہے ۔ اپنے اس نظریے کو علی شریعتی نہایت خوبصورت الفاظ میں بیان کرتے ہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

"اقبال نے موجودہ دور کی تمام فلسفیانہ اور روحانی منازل کو اپنے اسلامی عرفان اور ایمانی بصیرت اور بصارت کے ذریعے طے کیا ہے ۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک مہاجر مسلمان ہیں ، جو ہندوستان کے پراسرار سمندروں کی گہرائیوں سے نکل کر یورپی اقتدار کی بلند ترین چوٹی تک جا پہنچے لیکن وہ اس چوٹی پر جمے نہیں رہے بلکہ اپنے تعجب خیز سفر کی داستان لے کر ہمارے درمیان واپس آ گئے ۔ میں دیکھتا ہوں کہ اسلام نے ایک بار پھر بیسویں صدی میں اپنی خود آگاہ ، دردمند مگر پریشان حال نسل کے لیے اقبال کی شخصیت کی شکل میں "نمونہ سازی" کی ہے ۔"

اسی بحث میں آگے چل کر آپ لکھتے ہیں :

"اقبال ان رجعت پسندوں اور ماضی پرستوں میں نہیں ہیں جو جدید یا مغربی تہذیب کی ہر نئی چیز سے چھانے بھٹکے اور سمجھے بوجھے بغیر مخواہ مخواہ کی دشمنی رکھتے ہیں اور نہ ہی وہ ان لوگوں میں ہیں جن میں

نقد و انتخاب کی جرأت نہیں اور جو مغربی افکار میں محو اور مغرب کے مقلد محض ہیں ۔ اگر ایک طرف وہ علم کی خدمت کرتے ہیں تو دوسری طرف وہ اس بات کو بھی محسوس کرتے ہیں کہ انسان کی تمام مقصدی تگ و دو کی ضرورتوں اور تکمیلِ بشریت کے تمام تقاضوں کے لیے علم نہ صرف ناکافی ہے بلکہ ضرر رساں بھی ہے ۔ اقبال کے پاس اس دشواری کا حل بھی موجود ہے بہرحال وہ ایک ایسے شخص ہیں جو مشاہدۂ عالم کے لیے اپنا ایک مخصوص نقطہ نظر رکھتے ہیں اور یہ نقطہ نظر دنیا اور انسان کے بارے میں جو روحانی فلسفہ پیش کرتا ہے اُس کی اور اُس تمدن و تاریخ کی بنیادوں پر اپنے سماجی مکتبِ فکر کی اساس رکھتے ہیں جو اُن کے نقطہ نظر اور روحانی فلسفے سے تال میل کھاتا ہے ۔"

علی شریعتی اقبال کی شخصیت کو اپنے زمانے کی بیدار ترین شخصیت قرار دیتے ہیں ۔ اتنی بیدار کہ لوگ اُن کو ایک سیاسی رہنما ، ایک رہبرِ آزادی اور بیسویں صدی کی استعماریت کا سب سے بڑا دشمن سمجھتے ہیں ۔ ان کی علمی اور فلسفیانہ شخصیت کی بلندی کا عالم یہ ہے کہ آج کی مغربی دنیا ان کو برگساں کی طرح کا ایک فلسفی اور مفکر تسلیم کرتی ہے ۔"

ڈاکٹر علی شریعتی کے نزدیک اقبال ایک مصلح ہیں لیکن مصلح کا مفہوم بیان کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں کہ "اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ وہ تدریجی تکمیل اور معاشرے کی تدریجی اصلاح کے علمبردار ہیں ۔ نہیں ، ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک عمیق اور دور رس انقلاب کے علمبردار ہیں ۔ یہ انقلاب اندازِ فکر ، اندازِ نظر محسوس کرنے ، نصب العین اور تمدن کو یکسر منقلب کر دینے سے عبارت ہے ۔"

یہ کتاب اول سے آخر تک انقلابی خیالات سے لبریز ہے ۔ الجزائر کی جنگِ آزادی کا دل اس کے لفظ لفظ میں دھڑک رہا ہے ۔ واقعی اور حقیقی مغرب اور مغرب کے استعمار پسندوں میں جو خطِ امتیاز ہے اُس پر مصنف نے بڑی عمدگی سے روشنی ڈالی ہے ۔ اسی تعلق سے اقبال کی مغرب دشمنی اور مغرب دوستی دونوں پر بحث کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں :

"اقبال نے مغرب میں اپنے آپ کو آج کی دنیا کی فکر و فلسفہ کی بلند ترین چوٹی پر پہنچایا ۔ یورپ کے علم اور اس کی جدید تکنیک کی قدر و قیمت کو بخوبی سمجھا ۔ اقبال ایران اور ایران کے تہذیب و تمدن سے بھی آشنا ہوئے اور وہ معنویت ، لطافت ، روح ، ظرافت ، بصیرت کی

انی جو اسلامی ایرانی تہذیب و تمدن کا خاصہ ہے اور خاص طور سے
ن کے ادبیات میں جن کے جلوے عام ہیں ان کو انھوں نے اپنے اندر
لیا ۔"

اگرچہ اس کتاب کا زیادہ حصہ اقبال کے فکر و فلسفہ سے متعلق ہے
ن اس میں مصنف نے اقبال کی شاعری کے ذکر کو نظر انداز نہیں کیا ۔
عری کے متعلق علی شریعتی کا نقطۂ نگاہ ہر اعتبار سے ترقی پسندانہ ہے ۔
ال کی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر علی شریعتی لکھتے ہیں :
اقبال ایک شاعر ہیں ۔ شاید اقبال ایسی سنجیدہ و متین اور عظیم شخصیت
ے لیے یہ صفت ہلکی معلوم ہو مگر ہر فن کی قدر و قیمت ، فن کار کی
ر و قیمت سے جڑی ہوتی ہے ۔"

اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علی شریعتی خود یہ سوال کرتے ہیں :
"آخر شاعر ہونے کے کیا معنی ؟" اور اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے
ہیں : "یعنی ایک خاص طرح کی بات کہنے کا ہنر رکھنا ۔ اسی لیے ہر
شاعر کی قدر و قیمت اس بات سے متعین ہوتی ہے کہ وہ کس چیز کی بات
کرتا ہے اور کس طرح سے ان باتوں کو جن کو نثر اپنے اندر مستقل
کرنے اور ان میں تاثیر پھونکنے سے عاجز و قاصر ہے کہنے کے لیے اپنے
فن کو بروئے کار لاتا ہے"۔ بقول علی شریعتی "اقبال کی مثال ایک ایسے
فن کار سی ہے جو خود آگاہ بھی ہے اور احساسِ ذمہ داری کا حامل بھی ۔
فن کی ذمہ داری اور اس کے تعہد (Commitment) اور فن کار کی اپنے
زمانے اور اس سرزمین سے جبری آگاہی و وابستگی جس میں وہ اپنی زندگی
بسر کر رہا ہے اور اسی میں تخلیقِ فن میں مشغول ہے ، کے سلسلے میں
آج کل بہت باتیں کی جا رہی ہیں ۔ تعہد ادب (Committed Literature)
یعنی وہ ادب جس نے اپنے آپ کو جبراً اور لازمی طور عوام کی خدمت
کے لیے وقف کر رکھا ہے تاکہ وہ عوام کی اس جنگ میں جو استعمار ،
سرمایہ داری اور بورژوازی کے خلاف ہے ، عوام کی مدد کرے ۔ یہی
وجہ ہے کہ یورپ کا تعہد ادب بلا شک و شبہ مکمل طور پر طبقاتی نظام
اور سرمایہ داری کے خلاف ہے اور ہمیشہ ان مزدوروں کا ہمسفر و
ہم گام رہتا ہے جو اپنی آزادی اور نجات کے لیے مصروف پیکار ہیں ۔ لیکن
تیسری دنیا ، بالخصوص استعمار زدہ ممالک کا ادب خواہ اور کچھ ہو یا نہ ہو
مگر وہ استعمار مخالف ادب ضرور ہوتا ہے ۔"

جہاں تک اُردو ترجمے کا تعلق ہے اس کے مترجم کے یہ الفاظ یہاں درج کرنا میں ضروری سمجھتا ہوں :

''اس ترجمے کو مکمل کر لینے کے بعد خیال ہوا کہ اگر یہ کسی اہلِ نظر کی نگاہ سے گزر جائے تو اچھا ہے ۔ اس خیال کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ ترجمہ ڈاکٹر نور الحسن انصاری کی خدمت میں پیش کیا ۔ انھوں نے اس ترجمے کے ایک ایک لفظ پر نظر ڈالنے کے بعد مجھے لکھا کہ میں لفظی ترجمہ نہ کروں بلکہ مفہوم کو اپنے پیشِ نظر رکھوں ۔ ڈاکٹر انصاری کی یہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے ، مگر میں نے اس ترجمے میں ترجمہ پن باقی رہنے دیا ہے تاکہ پڑھنے والے کو یہ التباس نہ ہو کہ یہ کوئی طبع زاد تحریر ہے ۔ ترجمہ اور طبع زاد میں کچھ تو فرق ہونا ہی چاہیے ۔''

ایک موقعے پر ڈاکٹر علی شریعتی لکھتے ہیں کہ اقبال نے ''لندن کی یونیورسٹی سے فلسفے میں ڈاکٹریٹ کی سند لی ۔'' چونکہ یہ صحیح نہیں ہے اس لیے اگر مترجم حاشیے میں یہ لکھ دیتے کہ فلسفے میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری اقبال نے میونک یونیورسٹی (جرمنی) سے حاصل کی تو قاری کے لیے مفید رہتا ۔ لیکن اس ذرا سی فروگزاشت سے کتاب کی قدر و قیمت میں کوئی کمی نہیں آتی ۔ ڈاکٹر علی شریعتی کی یہ کتاب اور اس کا زیر نظر اُردو ترجمہ اقبالیات میں ایک گراں قدر اضافہ ہے ۔ اُمید کرنی چاہیے کہ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر اقبالیات کے سرمائے کو اسی طرح بڑھاتا چلا جائے گا ۔

(۲۵ جولائی ۱۹۸۲ء)

Accession Number. 83913
Date 7-11-85